

Der Begriff der Reflexion bei Hegel

In Bezug auf die *Wesenslogik* in Hegels *Wissenschaft der Logik*

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

Vorgelegt der

Philosophischen Fakultät I

Institut für Philosophie

Deutschen Idealismus

der

Humboldt-Universität zu Berlin

von

Chong-Hwa Cho

aus

Incheon, Korea

Berlin, 2006

Erstgutachter : Prof. Dr. Rolf-Peter Horstmann

Zweitgutachter: PD Dr. Ernst Mueller

Dekan : Prof. Dr. Michael Borgolte

Tag der mündlichen Prüfung: 20. 12. 2006

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	1
I.1. Allgemeine Bemerkungen über die <i>Wissenschaft der Logik</i>	1
I.2. Reflexion bei Hegel	16
II. Übergang von der Seinslogik in die Wesenslogik	30
II.1. Das Sein als Grundlage der Negativität	31
II.1.1. Die affirmative Unendlichkeit	31
II.1.2. Die absolute Indifferenz	42
II.2. Die Selbstbezüglichkeit der doppelten Negation	50
II.2.1. Das Wesen als die Wahrheit des Seins	50
II.2.2. Die Aufgaben der Wesenslogik	56
III. Reflexion und Negativität	66
III.1. Reflexion und Wesen	67
III.1.1. Das Wesen als Reflexion	67
III.1.2. Die Reflexion als objektive Bewegungsstruktur des Seins selbst	76
III.2. Negativität, Widerspruch, Andersheit	86
III.2.1. Negativität und Widerspruch	86
III.2.2. Negativität und Andersheit	98

IV. Grundstrukturen der Reflexion	114
IV.1. Die allgemeinen Formen der Reflexion	117
IV.1.1. Die setzende Reflexion	117
IV.1.1.1. Setzen und Voraussetzen	117
IV.1.1.2. Absoluter Gegenstoß zwischen Setzen und Voraussetzen	125
IV.1.2. Die äußere Reflexion	132
IV.1.2.1. Verdopplung der Reflexion in die negativ selbstbezügliche Reflexion und die Reflexion-in-sich	132
IV.1.2.2. Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit	141
IV.1.3. Die bestimmende Reflexion	149
IV.1.3.1. Die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion	149
IV.1.3.2. Die außer sich gekommene Reflexion	157
IV.2. Die modifizierten Formen der Reflexion	173
IV.2.1. Die in sich bestimmende Reflexion	173
IV.2.1.1. Die Einheit von Identität und Unterschied	173
IV.2.1.2. Der innerliche Gegenstoß zwischen Identität und Unterschied an ihnen selbst	184
IV.2.2. Die sich entfremdete Reflexion	194
IV.2.2.1. Die Reflexion an sich und die äußere Reflexion	194
IV.2.2.2. Die negative Einheit	203

IV.2.3. Die negative Reflexion	212
IV.2.3.1. Die Vollendung der bestimmten Reflexion	212
IV.2.3.2. Die Formen des Gegensatzes	222
IV.2.4. Die ausschließende Reflexion	234
IV.2.4.1. Die Reflexionsbestimmungen an und für sich	234
IV.2.4.2. Die Reflexionseinheit	245
IV.2.5. Die Reflexion als Einheit von Reflexion und Unmittelbarkeit	257
IV.2.5.1. Die reale Vermittlung des Wesens als Grundes mit sich selbst	257
IV.2.5.2. Die bedingende Vermittlung von Wesen und Sein	275
IV.2.6. Die absolute, spekulative Reflexion	293
IV.2.6.1. Die Formeinheit und die Einheit von Form und Inhalt	293
IV.2.6.2. Das Selbstverhältnis als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein	317
V. Reflexion und Dialektik	338
* Literaturverzeichnis	352
I. Hegels Werke	352
II. Sekundärliteraturen	353
* Lebenslauf	364

I. Einleitung

I.1. Allgemeine Bemerkungen über die *Wissenschaft der Logik*

Im Verlaufe der Entwicklung der philosophischen Systeme Hegels spielt seine Logik zwei Rollen. Sie spielt erstens die Rolle der *Einleitung* in die Metaphysik bes. in der *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* von 1804/5, die *Jenaer Systementwürfe II* genannt ist.¹ Diese Konzeption der Logik ist bei Hegel über „die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft“ in der *Phänomenologie des Geistes* von 1807² zweitens durch seine These in der *Wissenschaft der Logik* von 1812/13³ ersetzt, daß „die logische Wissenschaft“ „die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie“ ausmacht. (WL I, 16)⁴ Damit nehmen die *Einleitungsrolle* der Logik Hegels in seinen philosophischen Systemen die *Phänomenologie des Geistes* als „Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*“⁵ und die *drei- bzw. vierfachen Stellungen des Gedankens zur Objektivität* im *Vorbegriff* der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*⁶

¹ Was diese frühe systematische Entwürfe Hegels anbetrifft, stellt R.-P. Horstmann (1991) so fest: „Dieser Konzeption zufolge ist es Aufgabe der Logik, in die Philosophie *einzuleiten* durch die Destruktion der konventionellen Auffassung von Rationalität und ihren Gesetzen, oder in Hegels Terminologie: durch die Destruktion des Reflexionsstandpunktes hinsichtlich der Funktion und der Gültigkeit von sogenannten Verstandesgesetzen einerseits und Verstandesbegriffen – den Kantischen Kategorien andererseits. Ziel dieses Destruktionsprojektes ist wohlgemerkt nicht der Nachweis der Falschheit oder der Sinnlosigkeit dieser Gesetze und Begriffe, sondern der Nachweis ihrer Einseitigkeit, wenn sie bloß sozusagen naturwüchsig gebraucht werden und d. h. wenn sie ohne Einsicht in ihren wahren Bezug auf Wirklichkeit als Mittel der rationalen Realitätserschließung benutzt werden. Diesen ihren wahren Bezug auf Wirklichkeit zu entwickeln und ihn sich an allen Erscheinungsformen und Manifestationen von Wirklichkeit bewähren zu lassen, ist dann die Aufgabe des Systems der Philosophie, an dem Hegel sein Leben lang, letztlich wohl nicht ganz erfolgreich, gearbeitet hat. Das auf die Kontroverse zwischen den Positionen von Kant und Jacobi zurückgehende Programm der Sicherung der Autonomie der Vernunft und damit eines Kernstücks der Aufklärung findet in diesem Projekt Hegels seine ehrgeizigste und radikalste Realisierung.“ (ebd., 170f.)

² PdG, S. 14. Mit dieser Erhebung erweist sich „das Sein“, mit dem es die *Phänomenologie des Geistes* zu tun hat, als „eine lebendige Substanz“, die ihrem Wesen nach „ein Subjekt“ ist, „das sich durch die Bewegung des Sich-Anders-Werdens in den gewußten Gegenständen mit der Fülle ihres Reichtums vermittelt und darstellt“. Für Hegel gehört damit zur Seinsweise des Absoluten bzw. des absoluten Wissens „eine sich produzierende Subjektivität, die den Ort herbeiführt, wo die Erkenntnis seines wahren Seins möglich wird“. „Solchermaßen verwandelt sich der methodische Nihilismus der endlichen Reflexion (z. B. in *Differenzschrift, Glauben und Wissen*) in die phänomenologische Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins, die das Absolute in Gestalt einer vermittelten Unmittelbarkeit für eine universale und metaphysische Wissenschaft der Logik zur Verfügung stellt.“ (H.-J. Gawoll 2000, 99)

³ Im Jahre 1812/13 ist das erste Band der *Wissenschaft der Logik* publiziert, das ›die objektive Logik‹ getitelt ist. Und im Jahre 1816 ist ihr zweites Band ›die subjektive Logik‹ und am 1832 die zweite Auflage der Lehre vom Sein veröffentlicht.

⁴ Im folgenden beziehen sich die Band- und Seitenzahlen, die auf diese Weise in den Haupttext dieser Arbeit eingestellt sind, immer auf die *Wissenschaft der Logik* (Suhrkamp-Ausgabe), mit einer Ausnahme, daß die *erste* Ausgabe der *Seinslogik* (Felix Meiner-Ausgabe, ab.: GW 11) auf dieselbe Weise darin eingestellt ist.

⁵ PdG, S. 80. Über das Verhältnis von *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* vgl. WL I, 17f., 42f.

⁶ Die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ist im Leben Hegels dreimal publiziert, am 1817 in Heidelberg und am 1827 und 1830 in Berlin. In der ersten Auflage dieses Werkes sind die Stellungen des Gedankens zur Objektivität nicht genau dargestellt wie in seiner zweiten und dritten Auflage, ohne Titel nur die der

über. In Berliner Enzyklopädie stellt Hegel diese These so fest: „Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken.“¹ Diese Identifizierung der Logik und Metaphysik, die dieselbe Bedeutung hat wie Hegels andere grundsätzliche These der *konkreten Einheit* von *Denken* und *Sein*, führt uns zum Verständnis seiner *Wissenschaft der Logik* auf Schwierigkeiten, die sich ihrerseits auf „das Ideal der philosophischen Methodologie“² und zugleich allein auch auf den Skeptizismus und Irrationalismus beziehen. Wegen dieser Schwierigkeiten erfährt Hegels *Wissenschaft der Logik* auf die verschiedene Weise Kritiken und Reinterpretationen bzw. Rekonstruktionen.³ Um diesen Schwierigkeiten Rechnung zu tragen und Antworten darauf geben zu können, inwiefern diese Kritiken und Versuche ihre Gültigkeiten haben, muß man sich fragen, worauf Hegel bzw. seine Philosophie abzielt, welche Bedeutungen dieser Zweck uns gibt, mit welchen methodischen Mitteln dieser Zweck erfüllt werden kann, oder ob und inwiefern Hegel diesen Zweck vollzogen hat usw.

Mit der Aufhebung des Unterschiedes von Logik und Metaphysik ist das, was für die Metaphysik galt, bei Hegel der *Logik* selbst immanent, nämlich daß „das Denken und die Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei oder daß die *Dinge* und das *Denken* derselben ... an und für sich übereinstimmt, daß das Denken in seinem immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei“ (WL I, 38); diese Übereinstimmung des Gedankens mit der Sache selbst ist für Hegels spekulatives Philosophieren von der höchsten Wichtigkeit⁴. Damit erfordert Hegel: Die reine Wissenschaft als *Logik* enthält „den *Gedanken*, insofern er *ebenso sehr die Sache an sich selbst ist*, oder *die Sache an sich selbst*, insofern sie *ebenso sehr der reine Gedanke ist*“ (WL I, 43). Sie ist danach „als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens“ (WL I, 44), der selbst die Sache an sich selbst ist, zu erfassen, nämlich als „ein *kosmos noetos*, ein ewiges Reich koexistenter Ideen“⁵. Hegel begreift dieses System der

Metaphysik und der *kritischen Philosophie*, aber nicht die des *Empirismus* und des *unmittelbaren Wissens*. Über den systematischen Stellenwert dieser *Stellungen des Gedankens zur Objektivität* vgl. bes. W. Flach 1978

¹ GW 19, § 24, S. 49 und Enzy. I, § 24, S. 81. In Heidelberger Enzyklopädie hat Hegel auch so festgehalten: „Die Logik ist ... wesentlich speculative Philosophie.“ (GW 13, § 17, S. 25)

² P. Guyer 1986, 167

³ Dazu vgl. bes. D. Wandschneider 1995, G. M. Wölflé 1994 und V. Hölsle 1988

⁴ In diesem Sinne ist der Standpunkt der Metaphysik nach Hegel nicht nur „das Gegenteil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultate hatte“ (Enzy. I, § 28 Zusatz, S. 94), sondern er ist auch „höher“ (ebd., § 28, S. 94) als die kritische Philosophie, selbst wenn diese die *Natur* des Denkens und der Denkbestimmungen bzw. Kategorien untersucht, damit sie „die Grundlage und den Ausgangspunkt der neueren deutschen Philosophie“ (WL I, 59 Anm.) ausmacht.

⁵ M. Theunissen 1980, 80. Hegel verteidigt Platon gegen die Vorwürfe, die Ideen von der Existenz abzutrennen und sie zu verselbständigen; für die platonische Ideenwelt gilt nach Hegel: „Sie ist nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem anderen Orte, sondern sie ist wirkliche Welt“ (Hegel Bd. 19, S. 39). Als platonische Ideen führt Hegel auf: „Sein, Erscheinen, Werden, Ruhe, Bewegung, Entstehen, Vergehen, ... das Eine, ... Nichtsein“,

reinen Vernunft als „*die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist*“ (WL I, 44). „Als *Wissenschaft* ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß *das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist.*“ (WL I, 43) Das heißt: Hegels logische Wissenschaft betrachtet, mit R.-P. Horstmann zu sprechen, „die Gesetze der Vernunft“. Diese Gesetze der Vernunft sind für Hegel jedoch nichts anderes als „die Gesetze, die ihre Entwicklung bzw. ihre Realisation zu einem ihr selbst durchsichtigen Gebilde, das eben die Wirklichkeit ist, leiten“. Die Gesetze der Vernunft sind insofern selber „die Gesetze der Entwicklung der Wirklichkeit“. Die Logik *ist* somit die Metaphysik, deren Aufgabe „die Vermittlung von Einsicht in die wahre Verfassung der Wirklichkeit“ zu machen ist.¹ Hegel will in seiner spekulativen Logik die wahren Bezüge der Gesetzen der Vernunft auf die Wirklichkeit entwickeln und sich diese an allen Erscheinungsformen und Manifestationen von Wirklichkeit bewähren lassen, damit die *Autonomie der Vernunft* bzw. ihre *Wirklichkeit* und *Rationalität* gesichert wird. So stellt Hegel fest, daß dieses *objektive* Denken und seine Gesetze den „Inhalt der reinen Wissenschaft“ (WL I, 43) ausmachen.

Die reine logische Wissenschaft hat zum Gegenstande und Inhalte *das Logische*, das das objektive Denken als „seine eigentümliche *Natur* selbst“ (WL I, 20) hat. Das Logische ist „die an und für sich seiende Sache, der Logos, die Vernunft dessen, was ist“; es ist nicht nur „die Wahrheit dessen, was den Namen der Dinge führt“ (WL I, 30), sondern auch als „die absolute Form der Wahrheit“ „die reine Wahrheit selbst“.² Wesentlich für Hegels *objektiven Idealismus* ist es, daß er das Logische als *ontologisch fundamental*, nämlich als *Grundprinzip alles Seienden*, betrachtet; das Logische liegt danach nicht nur dem Denken, sondern auch der Natur zugrunde. Es ist auch wesentlich, den Begriff der *Wahrheit* bei Hegel – dessen Verständnis und Struktur sind darum so komplex und schwer, weil er auf Hegels zentraler Thematik der *Wirklichkeit der Vernunft* beruht – vom Begriff der *Richtigkeit* zu unterscheiden. Gewöhnlich versteht man unter dem Begriff der Wahrheit die „*Übereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung*“³, die Hegel bloß als „die formelle Übereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalt“⁴ erfaßt. Diese Konzeption trifft nach ihm nicht auf die Wahrheit als solche, sondern nur auf die Richtigkeit zu, weil der Inhalt, mit dem unsere Vorstellung übereinstimmen soll, auch sonst beschaffen sein und selber ein endlicher, für sich unwahrer Inhalt

„Sichselbstgleichheit und Anderssein“; im *Parmenides* ist nach ihm deren „Einheit“ nicht entwickelt, wohl aber in *Philebos* und *Sophistes* (ebd., S. 69, 81).

¹ R.-P. Horstmann 1991, 185

² Enzy. I, § 19 Anm., S. 68

³ Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 86

⁴ Enzy. I, § 172 Zusatz, S. 323

sein mag¹; sie ist daher als „etwas Triviales“ nur „die Namenerklärung“ der Wahrheit (WL II, 266). Dahingegen begreift Hegel die Wahrheit im philosophischen Sinne als „Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff“² bzw. „*Übereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst*“; dies ist eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Indem die logische Wissenschaft das Logische zum Gegenstande und Inhalte hat und indem die Betrachtung der Wahrheit „das eigentliche Interesse des Logischen“³ bzw. der logischen Wissenschaft ausmacht, dann bedeutet die Wahrheit bei Hegel im Grunde genommen „die wirkliche Wirklichkeit“ und die logische Bewegung des objektiven Denkens treibt auf das zu, „was ›wahrhaft‹, das heißt eigentlich, *ist*“, auf „die substantielle Wirklichkeit“.⁴

Nach Hegels Einsicht, die sich „nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß“, kommt es hier alles darauf an, „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“⁵; diesem fügt M. Heidegger den Satz hinzu: „das Sein ... ist »Werden«.“⁶ In dieser hegelschen systematischen Aufgabenstellung bekommt „das dialektische Prinzip der Substanz als *causa sui*“ „eine systematische Entwicklung“⁷, damit die metaphysische Ansicht über die Natur der Substanz als „des toten Seins“ (WL II, 75) bzw. „prozeßlosen *ens*“⁸ aufgehoben wird; die *causa sui* bezeichnet für Hegel einen logischen

¹ In diesem Sinne beschreibt Hegel so: „Übrigens findet sich die tiefere Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem *wahren* Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem *wahren* Kunstwerk. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in den Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes stattfindet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahrer. Solcher *Richtigkeiten*, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben.“ (Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 86)

² Enzy. I, § 172 Zusatz, S. 323

³ Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 86

⁴ M. Theunissen 1980, 45: „Er (sc. Hegels Wahrheitsbegriff) ist weder im Sinne moderner Wahrheitstheorien zu nehmen noch subsumierbar unter die überlieferte Auffassung der Wahrheit als Korrespondenz. Zwar ist die *adaequatio*, unter der die Tradition die Übereinstimmung von Sache und Intellekt verstand, nach Hegel im Rahmen der Begriffslogik auf den Grund zurückzuführen, den sie in der Entsprechung von Realität und selber objektivem Begriff hat. Aber in der umfassenden Bedeutung, in welcher der Ausdruck Tendenz und Ziel der gesamten logischen Bewegung angeben soll, meint er im Grunde gar nicht Wahrheit, sondern Wirklichkeit, genauer: die wirkliche Wirklichkeit. Gerade sein inflationärer Gebrauch verrät, daß die spekulative Logik einen spezifischen Wahrheitsbegriff nicht ausgearbeitet hat. Die Wahrheit, um die es hier geht, begreift Hegel von Wirklichkeit her, indem er an das platonische *ontos on* anknüpft: Die logische Bewegung treibt auf das zu, was ›wahrhaft‹, das heißt eigentlich, *ist*, auf die substantielle Wirklichkeit.“ Über den Begriff der *Wahrheit* bei Hegel vgl. auch M. Theunissen 1978, M. Baum 1981 und Chr. Menke 1992

⁵ PdG, S. 22f. Über die Bedeutung der Konjunktion ›nicht ... sondern ebensosehr‹ vgl. D. Henrich 1967b, 95ff. und 1978a, 204-218. An einer anderen Stelle in Hinsicht auf *Anfang und Methode der Logik* gibt Henrich diesem Satze folgende Bedeutung: „Hegels Denken läßt sich weder aus der Unüberholbarkeit des Anfangs noch aus der Bewegung, die von ihm ausgeht, für sich allein hinreichend interpretieren, sondern nur mit dem Blick auf beides zugleich. Es ist weder Ursprungs- noch Emanzipationsphilosophie.“ (ders. 1967a, 93 Anm. 25) Hegels Philosophie sei dieser These nach die Ursprungs- und Emanzipationsphilosophie in Einem.

⁶ M. Heidegger 1993, 12

⁷ W. A. Pogossjan 1986, 289

⁸ Enzy. I, § 34 Zusatz, S. 101

Sachverhalt der *Selbstbestimmung*, der hier reflexionslogisch durchgeführt werden wird. Die Substanz als *causa sui* ist also bei ihm „das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist“¹. Umgekehrt kann das Subjekt nur „die *Wahrheit* der Substanz“ (WL II, 246) sein, insofern es aus seiner strukturellen Notwendigkeit, die wahrhafte Einheit von Begriff und Sache selbst zu sein, die Objektivität dieser Substanz, die ihrerseits in es zugrundegeht, *aus sich selbst* wiederum entwickelt. Die erwähnte Aufhebung des Unterschiedes von Logik und Metaphysik bedeutet somit nicht eine einfache Rückkehr der Logik in die traditionelle Metaphysik bzw. ihre einfache Restauration, sondern die Logik ist „die wahrhafte Kritik derselben“ (WL I, 62)². Hegel arbeitet in seiner Logik aus, durch die „Dynamisierung der Ontologie“³ „eine die Ontologie der traditionellen Metaphysik dem Anspruch nach fundierende und integrierende Konzeption von Ontologie“⁴ zu erstellen, wodurch die sog. metaphysischen Vernunftgegenstände⁵ als das, was sie in Wahrheit sind, erklärt und dargestellt werden können, um auf diese Weise festzulegen, was in Wahrheit wirklich ist. Für Hegel ist das, was in Wahrheit wirklich ist, „der reale Begriff oder die Idee“⁶. Die Idee ist „die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität“⁷, und als diese Einheit ist sie „der *adäquate Begriff*, das objektive *Wahre* oder das *Wahre als solches*“ (WL II, 462); dies ist „die *νόσις νοήσεως*“, die schon Aristoteles in *De Anima* als „die höchste Form der Idee“ bezeichnet hat.⁸

Für diese Substanz-Subjekt-Totalität, die in der Logik Hegels sich als die *absolute Wirklichkeit* und als die *Subjektivität* bestimmt, besteht Hegels entscheidendes Argument in „der Aufhebung des sich selbst gleichen Ansichseins der Substanz durch die ihr als immanent zu denkende absolute, d. h. nicht auf anderes, sondern auf sie selbst bezogene Negation“⁹. Der

¹ PdG, S. 23

² Vgl. WL II, 250: „Die wahrhafte Widerlegung muß in die Kraft des Gegners eingehen und sich in den Umkreis seiner Stärke stellen; ihn außerhalb seiner selbst anzugreifen und da Recht zu behalten, wo er nicht ist, fördert die Sache nicht.“

³ R.-P. Horstmann 1991, 180

⁴ R.-P. Horstmann 1984a, 47

⁵ Nach Leibniz-Wolffscher Tradition, der Hegel auch treu bleibt, wird die Metaphysik in zweierlei geteilt: *Metaphysica generalis* und *Metaphysica specialis*; jene heißt die *Ontologie* als „Lehre von den *abstrakten Bestimmungen des Wesens*“ und diese besteht ihrerseits aus drei Teilen: erstens der *rationellen Psychologie* oder *Pneumatologie*, die „die metaphysische Natur der *Seele*, nämlich des Geistes als *eines Dinges*“ betrifft, zweitens der *Kosmologie*, die von „der *Welt*, ihrer Zufälligkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztheit in Raum und Zeit, den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen und dem Ursprunge des Bösen“ handelt, und drittens der *natürlichen* oder *rationellen Theologie*, die „den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften“ betrachtet. (Enzy. I, § 33-36)

⁶ R.-P. Horstmann 1984a, 47

⁷ Enzy. I, § 213, S. 367

⁸ Enzy. I, § 236 Zusatz, S. 388. Über den Begriff dieser *noesis noeseos* vgl. K. Düsing 1984², 305-313

⁹ K. Düsing 1980b, 44. Hier gibt Düsing diesem Argumente zwei Hinsichten, nämlich die *kosmotheologische* und die *begriffslogische* Hinsicht (vgl. ebd., 43f.).

Begriff der Negativität macht „das Zentrum der Hegelschen Philosophie“ aus; wenn man sich „eine eingehende Analyse des Begriffs der Negativität“ außer Acht läßt, führt diese Vernachlässigung nur „zur einseitigen Interpretation des Hegelschen Denkens“.¹ Indem Hegel die traditionellen Ontologien dynamisiert, fordert er dazu vor allem die Autonomisierung bzw. Ontologisierung der Negativität². Wie gezeigt wird, ist die *selbstbezügliche Negativität* bzw. *Andersheit*, die Hegels *Reflexionsbegriff* zu seinem Wesen hat und das Wesen seines *Widerspruchsbegriffs* ausmacht, als ontologisches methodisches Prinzip seiner Philosophie der Motor der Selbstbewegung des Subjekts, das die Sache selbst ist; die Subjektivität ist nicht bloß „die, als der Sache gegenüberstehend, schlechte und endliche Subjektivität“, sondern sie ist „ihrer Wahrheit nach der Sache immanent und als hiermit unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache selbst“³. Das Subjektsein ist als „die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“ „die eigentliche Weise des Beisichselbstbleibens im Anderssein“⁴. Hegel erfaßt dieses Selbstverhältnis im Anderssein, dessen Begründungsproblem sich in der Zeit der *Metaphysik nach Kant*⁵ als eines von wichtigsten Problemen ergeben hat, als „die sich bewegende Sichselbstgleichheit ... die reine Negativität“ oder, wenn diese „auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt“ ist, erfaßt Hegel diese sich bewegende Sichselbstgleichheit als „das *einfache Werden*“⁶, das sie wiederum als ihr „eigenes Setzen“ begreift, damit sie in diesem einfachen Werden „nur *mit sich selbst zusammengeht*“ (WL II, 214). Mit dieser Dynamisierung der überlieferten Ontologien durch die Ontologisierung der Negativität werden die Kategorien der traditionellen Ontologien in Hegels *Logik* als „Grundbegriffe des Seins in den verschiedenen Weisen der Bewegtheit“⁷ behandelt und dargestellt.

Man kann wohl sagen, daß die reine Wissenschaft als *Logik* „die Wissenschaft des *Denkens*, seiner *Bestimmungen und Gesetze*“ ist. Das Denken macht als solches zuerst nur „die *allgemeine Bestimmtheit* oder das *Element*“ aus, in der das Logische besteht. Das Logische ist „das Denken“ selbst, aber nicht als „formales“, sondern als „die sich entwickelnde Totalität

¹ W. Bonsiepen 1977, 17

² Vgl. D. Henrich 1975, 1976, 1978a, 1978b, 1982a und W. Jaeschke 1978. Sonst gäbe es in Augen des Vfs. viele andere Alternativen: Z. B. dürfte man wieder bei der Position der traditionellen sog. *Substanzontologie* stehenbleiben, oder bei Kantischer Transzendentalphilosophie, oder auch bei verschiedenen Positionen, nämlich der Heterologik (H. Rickert, W. Flach), der universalen kommunikativen Freiheitstheorie (M. Theunissen), der nicht-ontologischen, spekulativen Theorie der Idee der Vernunft (H. F. Fulda), der nicht-ontotheologischen, reinen Subjektivitätstheorie (K. Düsing), der Intersubjektivitätstheorie (V. Höhle, H. Fink-Eitel), der Theorie absoluter Relationalität (M. Theunissen, Chr. Iber), der kategorialen Ontologie (K. Hartmann, G. M. Wölflé) usf.

³ Enzy. I, § 147 Zusatz, S. 291

⁴ H. Marcuse 1975³, 56

⁵ Es ist dies der Titel von Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987 (hrsg. D. Henrich u. R.-P. Horstmann, Klett-Cotta, Bd. 17, 1988). Hegels Begriff der Subjektivität als Substanz-Subjekt-Totalität dürfte so als die Einheit von beiden wichtigsten Begriffen, Substanz der Tradition und Ich der Modernität, anzusehen sein.

⁶ PdG, S. 25

⁷ H. Marcuse 1975³, 43

seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon *hat* und in sich vorfindet“.¹ Indem das Logische als die Wahrheit selbst die Übereinstimmung des *Begriffs selbst* und der *Sache an sich selbst* bedeutet, muß solcher Bestimmung des Logischen die Bewegung des der Sache selbst immanenten Denkens bzw. die Entfaltung des Selbstbezugs des reinen Denkens in der Sache an sich selbst gerecht sein. Diese erfaßt Hegel als „*Entwicklung von sich aus*“. Diese Selbstentwicklung des Denkens ist zwar einerseits nur „ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen“, aber sie muß andererseits diesen zugleich geben „die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Notwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen“²; das Aufnehmen des Inhalts, „dessen noch anklebende Unmittelbarkeit und Gegebensein“ das logische Denken aufheben muß, ist daher, „statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Tatsache“, vielmehr als „ein *Entwickeln* des Denkens aus sich selbst“ zu erfassen, damit „die Tatsache“ zur „Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbständigen Tätigkeit des Denkens“ wird.³ „Die Darstellung muß, der Einsicht in die Natur des Spekultativen getreu, die dialektische Form behalten und nichts hereinnehmen, als insofern es begriffen wird und der Begriff ist.“⁴ Die Entwicklung bzw. Realisierung des Denkens aus sich selbst bedeutet also: Alle inhaltlichen Denkbestimmungen sind „die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst“ und werden „zum Begriffe erhoben“ (WL II, 573), nämlich sie haben die gleiche, wenn auch in der *bestimmten* Form, Struktur als die des Begriffes selbst.

Indem das Logische die reine Vernunft bzw. das reine Denken und die Wahrheit dessen ist, was wirklich ist, geht es Hegel um „die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung“ seiner Bestimmungen und Formen, die in der modernen Zeit zum großen Teil „das Interesse der Philosophie“ ausgemacht hat⁵. Das Logische stellt sich als „das schlechthin mit sich identische Denken“ dar, das sich zugleich als „die Tätigkeit“ erweist, „sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein“.⁶ Das Denken als diese Tätigkeit ist bei Hegel „*der Begriff selbst*“ (WL I, 30). Indem der Begriff „das eigene Selbst des Gegenstandes“ ist, das zugleich sich als „*sein Werden*“ darstellt, ist er nicht „ein ruhendes Subjekt, das unbewegt die Akzidenzen trägt“, sondern „der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff“.⁷ Der Begriff an ihm selbst ist zwar nur „*einer*“ (WL I, 29) und „die substantielle Grundlage“. Aber er wird zugleich auf-

¹ Enzy. I, § 19 Anm., S. 67

² Enzy. I, § 12, S. 56

³ Enzy. I, § 12 Anm., S. 58

⁴ PdG, S. 62

⁵ Enzy. I, § 19 Zusatz 3, S. 71

⁶ Enzy. I, § 18, S. 63

⁷ PdG, S. 57

grund seiner Tätigkeit „ein *bestimmter* Begriff“. (WL I, 36) Hier findet sich Hegel eine Forderung der *inneren* Ordnung des Begriffs zu seinen bestimmten Begriffen, die „die Selbstorganisation der Sache“ nachvollzieht; in dieser Forderung „lebt das Bewußtsein, die inneren Unterschiede des Begriffs müßten mit ihm (sc. dem Begriffe) ... identisch sein“¹; sonst könnte der Begriff nicht in dem Anderen bei sich selbst sein. Die Bestimmtheit ist das, was den Inhalt des Begriffs ausmacht; der Inhalt, ohne den der Begriff nur abstrakte Grundlage wäre, bildet „das Wesentliche der Wahrheit“ (WL I, 36). Aber der Inhalt ist ebensosehr „ein Moment der Form als Totalität, *des Begriffes selbst*, der die Grundlage der bestimmten Begriffe ist“ (WL I, 30). Damit nimmt Hegel in Anspruch, daß die Methode der *Wissenschaft der Logik* und die Sache an sich selbst ein und dasselbe sind. Hiermit wird ein Verhältnisproblem von Form und Inhalt eine zentrale Thematik der logischen Wissenschaft Hegels. Die dialektisch-spekulative Methode als die totale Einheit von Form und Inhalt muß „von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes“ und vielmehr „der Gang der Sache selbst“ sein. (WL I, 50) Dieser Sachverhalt bildet „*die einzige Voraussetzung*“, die Hegel am *Anfang* seiner *Wissenschaft der Logik* ausdrücklich eingeht und auf die sich die „Pluralität von Prämissen“ reduzieren.²

Die Exposition der „wahrhaften Methode der philosophischen Wissenschaft“ fällt somit in „die Abhandlung der Logik selbst“, weil die Methode „das Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts“ ist. (WL I, 49) In solcher Abhandlung schließt das *denkende* Betrachten die Forderung in sich, „die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen*“.³ Hegels dialektisch-spekulative Logik muß in der Entwicklung ihrer Gegenstände und Inhalte zeigen, daß diese „nicht ohne notwendige Synthesis möglich sind und daß der Grund dieser Synthesis das sie zustandebringende Denken ist, das sich hierbei schließlich auf sich selbst bezieht“. Hegel versucht diese Aufgabe dadurch zu bewältigen, daß er nicht grundsätzlich die methodischen Überlegungen von den Bestimmungen der Gegenstände und Inhalte trennt, sondern diese und deren Zusammenhänge selbst als „Momente bzw. Stadien der Methode“ konzipiert; „von einfachen Bestimmungen ausgehend, bemüht er sich, immer kompliziertere Verhältnisbegriffe aufzustellen, deren Einheitsstruktur zuletzt selbstbezüglich wird.“⁴ Hegel begreift daher vorher gesehen die *Wissenschaft der Logik* als „Wissenschaft der absoluten Form“, die an ihr selbst „einen *Inhalt*“ haben muß, welcher „ihrer Form gemäß“ ist. (WL II, 267) Die absolute Form ist „sich *Inhalt*“, insofern sie „das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich und das

¹ F. Schick 1994, 79, 73

² Th. Kesselring 1997, 92

³ Enzy. I, § 1, S. 41

⁴ K. Düsing 1984², 23f.

eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist“; sie hat damit keinen anderen Inhalt als einen der Form selbst angehörigen und durch sie hervorgebrachten. Dieser Inhalt ist so „das System *des Logischen*“¹ und die Form als absolute gibt allen ihren Unterschieden „die wesentlichste Gestalt der *Freiheit* ... des Denkens und die *Bewährung der Notwendigkeit*“² und bleibt nichts als „die *Methode* dieses Inhalts, – das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente“³.

Aus der Aufhebung des Unterschiedes von Logik und Metaphysik folgt somit bei Hegel nämlich „die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“ (WL I, 43). „Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweiflung gekommen ist, daß unser Erkennen nur ein subjektives und daß dieses Subjektive das Letzte sei.“⁴ Die spekulative Einheit von Begriff und Objektivität bzw. Denken und Sein macht vielmehr „das logische Prinzip“ aus; sie ist nicht die „abstrakte“, sondern die „konkrete lebendige Einheit“, so daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseins als überwunden anzusehen ist und daß das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein bestimmt wird. Diese, Begriff und Sein, sind „die beiden *Momente*, welche im Logischen enthalten sind“; sie sind allein darin sowohl als „*unterschiedene*“ wie auch als „*untrennbar*“. Und ihre Einheit als logisches Prinzip macht zugleich „*Element*“ aus, so daß „die Entwicklung“, worin die dialektisch-spekulativen Verhältnisse von ihren Momenten, nämlich das totale Verhältnis von ihrem Unterschiede und ihrer Untrennbarkeit, thematisiert und dargestellt werden, „nur *innerhalb* dieses Elementes vor sich geht“. (WL I, 57) Damit fordert die Befreiung vom Gegensatze des Bewußtseins auch die Betrachtung der Denkbestimmungen, die „ebenso sehr objektiven Wert und Existenz“ haben, „wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-Vernünftige sind“ (WL I, 45). Dies An-und-für-sich-selbst-Betrachten der Denkbestimmungen hat die Bedeutung, daß wir „aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie *wahrhafte* sind“⁵. Es geht hiermit Hegel um „Umgestaltung der Logik“ (WL I, 46), die die Denkformen und -bestimmungen nur voraussetzt.

Nach Hegel müssen „die Tätigkeit der Denkformen“ bzw. der Denkbestimmungen und „ihre Kritik“ in dem *objektiven* Denken selbst vereinigt sein, das in seiner bestimmenden Tätigkeit nicht „von außen an“ diese Denkformen bzw. Denkbestimmungen zur Anwendung

¹ Enzy. I, § 237, S. 388f.

² Enzy. I, § 12 Anm., S. 58

³ Enzy. I, § 237, S. 389. Hegel stellt in diesem Sinne in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* so fest: „indem das Wissen den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Tätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein“. (PdG, S. 53)

⁴ Enzy. I, § 22, S. 79

⁵ Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 85

bringt, sondern das als „denselben selbst innewohnend“¹ zu betrachten ist; sie an und für sich selbst zu betrachten, bedeutet, an ihnen selbst ihre Grenze zu bestimmen und ihren Mangel aufzuzeigen. Wenn die Denkbestimmungen, die als voneinander gleichgültig für sich selbstständige und „nur äußerliche Formen“ gelten sollen, nach Hegel „wahrhaft an ihnen selbst betrachtet“ werden, werden als Resultate dieser Betrachtung nur „ihre Endlichkeit und die Unwahrheit ihres Für-sich-sein-Sollens“ gegeben und *der Begriff selbst* wird als „ihre Wahrheit“ hervortreten. Wenn die logische Wissenschaft „die Denkbestimmungen, die überhaupt unseren Geist instinktiert und bewußtlos durchziehen und, selbst indem sie in die Sprache hereintreten, ungegenständlich, unbetrachtet bleiben, abhandelt“, ist sie daher auch „die Rekonstruktion derjenigen, welche durch die Reflexion herausgehoben und von ihr als subjektive, an dem Stoff und Gehalt äußere Formen fixiert sind“. (WL I, 30) Mit der Forderung nach dem An-und-für-sich-selbst-Betrachten der Denkbestimmungen, nach welcher diese Denkbestimmungen Hegel zufolge der Selbstbewegung aufgrund ihres *eigenen Widerspruchs mit sich* fähig sind, handelt es sich darum, daß „die externe Differenz der *Wissenschaft* der Logik zu ihrem *Gegenstand*“ in die *Wissenschaft der Logik* selber zurückgenommen werden muß; dieses dialektisch-spekulative Methodenprogramm macht es zur Aufgabe, die „zweifachen Form-Inhalt-Differenz“ aufzuheben², nämlich „die zwischen Form qua Methode und Inhalt qua Kategorie (mit Bezug auf die Methode einer Kategorienlehre), sowie die zwischen Form qua Kategorie und Inhalt qua (empirischem) Substrat (mit Bezug auf die reflektierte *materiale* Verwendungsweise von Kategorie)“³.

Hegel hat schon in der *Differenz*-Schrift von 1801 gezeigt, wie die als beziehungslos selbstständig erscheinenden und damit endlichen Denkbestimmungen des Verstandes als endlicher Reflexion⁴ durch den dialektischen Gedanken der *Vervollständigung* aufeinander bezogen werden. Jedes Seiende, das durch die Denkbestimmungen dargestellt und verstanden wird, ist „ein entgegengesetztes, bedingtes und bedingendes“. „Der Verstand vervollständigt diese seine Beschränkungen durch das Setzen der entgegengesetzten Beschränkungen als der Bedingungen; diese bedürfen derselben Vervollständigung, und seine Aufgabe erweitert sich zur unendlichen.“⁵ Mit dieser Vervollständigungsbemühung verfällt er in der Anwendung seiner Denkbestimmungen auf das empirische Mannigfaltige der Welt allein in einen *Prozeß ins*

¹ Enzy. I, § 41 Zusatz 1, S. 114

² H. Fink-Eitel 1978, 81

³ H. Fink-Eitel 1978, 226 Anm. 6

⁴ Vgl. Enzy. I, § 25, S. 91: „Das Denken, nur *endliche* Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heißt *Verstand* (im genaueren Sinne des Wortes). Näher ist die *Endlichkeit* der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen: die eine, daß sie *nur subjektiv* sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie, als *beschränkten Inhaltes* überhaupt, sowohl gegeneinander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatz verharren.“

⁵ Hegel Bd. 2, S. 26

Unendliche, den Hegel als eine Art von unaufgelöstem *Widerspruch zwischen Bedingung und Bedingtheit* erfaßt. Erst wenn er in den Gegensätzen der Beschränkungen gegeneinander als Resultat seiner Vervollständigung das Bestehen der „Antinomie“¹ erkennt, dann wird er die Gültigkeit seines Erkennens und seiner Bestimmungen aufheben. „Der Grund der Erkenntnis ihrer Endlichkeit und ihres Entgegengesetztseins ist somit ihre Vervollständigung und Beziehung.“² Die Vervollständigung, wodurch der Verstand zur „Erkenntnis der für die Reflexion unausweichlichen Antinomie“³ kommt, drückt also die Beziehung des Verstandes auf die Vernunft aus; die Vernunft ist es, die die Denkbestimmungen der Selbstbewegung aufgrund deren eigenen Widerspruchs fähig sein läßt und ein notwendiges *System* der Denkbestimmungen und damit Hegels *konkrete Allgemeinheit* ausbildet. Der Verstand ermöglicht danach „die Erkenntnis des Unendlichen als der Einheit, die alles Endliche *in* sich enthält“⁴, selbst wenn Hegel in dieser *Differenz-Schrift* diesen Gedanken nicht vollständig ausgearbeitet und ihn nur postuliert hat. Um ihn verständlich zu machen, bedarf es der noch ausführlicheren Abhandlung des Begriffs der *Negativität* und des *Widerspruchs* mit der nicht nur negativen, sondern *positiven* Bedeutung; die „Leitung zur Totalität der Notwendigkeit ist der Anteil und die geheime Wirksamkeit der Vernunft“, die sich als „absolutes Negieren, und zugleich als Kraft des Setzens der entgegengesetzten subjektiven und objektiven Totalität“⁵ darstellt. Die Vervollständigung, die die Vernunft ermöglicht, ist offenbar „eine leitende Hinsicht des methodischen Fortgehens in der Logik“⁶.

Die Denkbestimmungen sind es, in denen der Gegenstand ist, wie er in Wahrheit ist. Sie sind „der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft“. Sie müssen nicht äußerlich, sondern an und für sich selbst untersucht werden bzw. sich immanent „der Dialektik unterliegen“ lassen, weil sie, indem sie „für *letzte*, sicher zugrunde Liegenbleibende“ gelten sollen, selbst als „ein Unmittelbares“ oder „Vorausgesetztes und Anfangendes“ nur „Begriff *an sich*“ sind. Sie als Inhalte des Begriffs sind nach „Betrachtung ihrer Natur“ aufgrund ihrer eigenen Widersprüche jede „an und für sich selbst das Übergehen“ in die ihr entgegengesetzte Bestimmung und sie ergeben sich in diesem Übergehen in ihre Negation damit als die *Einheiten ihrer selbst und ihrer Negation*. Diese Einheit, an der sie in Wahrheit erscheinen, ist „das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs“ und *der Begriff selbst* ist es, der „als ihre Seele sie bewegt und ihre Dialektik hervortut“. (WL II, 560) Die Denkbestimmungen, in denen die

¹ Hegel Bd. 2, S. 43

² K. Düsing 1984², 96

³ K. Düsing 1984², 95

⁴ K. Düsing 1984², 94

⁵ Hegel Bd. 2, S. 26

⁶ K. Düsing 1984², 93

Wirklichkeit uns erkannt wird, werden hiermit „so geordnet, daß ihre Inhalte dem Prinzip der Selbstbezüglichkeit des Denkens zunehmend kongenial werden“. Hegels spekulative Logik gilt also als „eine Rekonstruktion der Kategorien in der Konstruktion eines Optimums der Vernunft“.¹ Dazu erfordert Hegel „eine Dynamik des Denkens“ bzw. eine „wahre schöpferische Potenz des Denkens“, das sich selbst aus sich heraus entwickelt und in seiner Entwicklung die Kategorien hervorbringt. Hier will er sich nicht nur darauf beschränken, „eine Reihe tiefer Analysen der einzelnen Kategorien, ihrer Aufeinanderbezogenheit und ihrer gegenseitigen Durchdringbarkeit zu geben“, sondern er will auch „die Katabasis dieser Kategorien in der Richtung der zunehmenden Konkretheit“ aufzeigen, so daß seine spekulative Logik „eine streng proportionierte und gefügte Stufenleiter“² ausmacht, in der jede folgende Stufe alle vorhergehenden voraussetzt und im gewissen Sinne diese in sich enthält. Hegels Logik zeigt damit eine spekulative Theorie des notwendigen Beziehungs- und Bewegungszusammenhangs der Denkbestimmungen aufgrund deren eigener Widersprüche mit sich auf.

Hegels spekulative Logik konfrontiert sich somit auch mit Kants transzendentaler Logik, nach der „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori in einer synthetischen Doktrin zu geben ..., dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen“³ soll. Kant stellt der allgemeinen *formellen Logik* eine *transzendente Logik* gegenüber, die der spekulativen Logik Hegels „zum Teil“ (WL I, 59) entspricht. Die kritische Philosophie macht zwar bereits „die *Metaphysik* zur *Logik*“ (WL I, 45) und gibt „den Anstoß zur Wiederherstellung der Logik und Dialektik, in dem Sinne der Betrachtung der *Denkbestimmungen an und für sich*“ (WL II, 559f.). Aber der sinnliche Stoff, das Mannigfaltige der Anschauung ist für sie nach Hegel „zu mächtig, um davon weg zur Betrachtung des Begriffs und der Kategorien *an und für sich* und zu einem spekulativen Philosophieren kommen zu können“ (WL II, 267); sie nimmt die logischen Bestimmungen und Formen ohne die „Ableitung ihrer an ihnen selbst“ bzw. ohne „dialektische Betrachtung derselben“ (WL I, 40f.) lemmatisch aus der formellen Logik auf und gibt „aus Angst vor dem Objekt“ hiermit wieder ihnen „eine wesentliche subjektive Bedeutung“; somit bleiben sie zugleich „mit dem Objekte, das sie flohen, behaftet“, und das Objekt als „ein Ding-an-sich“ bleibt für sie als „ein Jenseits“ übrig (WL I, 45) wie ein unendlicher Anstoß des absoluten Ichs durch das Nicht-Ich bei Fichte⁴ oder das Absolute bei Schelling¹.

¹ F. Schneider 1990, 179

² S. Panou 1979, 163

³ I. Kant, KdrV, A 247, B 303

⁴ Vgl. WL II, 21: „Der unendliche Anstoß des *Fichteschen* Idealismus mag wohl kein Ding-an-sich zugrunde liegen haben, so daß er rein eine Bestimmtheit im Ich wird. Aber diese Bestimmtheit ist eine dem Ich, das sie zu der seinigen macht und ihre Äußerlichkeit aufhebt, zugleich *unmittelbare*, eine *Schranke* desselben, über die es

Diese Diagnose Hegels beruht auf der Unmöglichkeit, „mit den Mitteln des durch Kantische Verstandesbegriffe definierten Verstandes allein eine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit zu erreichen“; die Mitteln des Verstandes sind nicht in der Lage, „die Vernunft adäquat zu erkennen“. Wenn man fragt, worin denn „die Defizienz des Verstandes“ besteht, besteht diese eigentlich in nichts anderem als „der Behauptung, daß mit dem kantisch-kategorisch interpretierten Verstand das für seinen, den Hegelschen, Vernunft- und Wirklichkeitsbegriff essentielle Element der Prozessualität nicht eingeholt werden kann“. Daraus folgt für Hegel, daß es der Überwindung des sog. Verstandesdenkens bedarf, wenn man „die These von der exklusiven Wirklichkeit der Vernunft systematisch durchzuhalten“ beabsichtigt.²

Hegel will daher die Prinzipien Kantischer Transzendentalphilosophie umdeuten; die ursprünglich-synthetische Einheit der *transzendentalen Apperzeption* als Prinzip, wodurch die *synthetischen Urteile a priori* ermöglicht werden, muß nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv, „nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seins“³ bestimmt werden.⁴ Aber er will den in Kantischer Theorie begründeten systematischen Zusammenhang von transzendentalen Apperzeption und Logik bewahren; die ursprünglich-synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption ist nach Kant „der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß“⁵. Es gehört zu „den tiefsten und richtigsten Einsichten“, die Kant uns in der *Kritik der reinen Vernunft* gegeben hat, „daß die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption*, als Einheit des »*Ich denke*« oder des Selbstbewußtseins erkannt wird“ (WL II, 254); diese Einheit ist „eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung“ und enthält „den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs“ (WL II, 260f.), denn der Begriff, den Kant in ihr aufgestellt hat, ist „der Begriff von *Unterschiedenem*, das ebenso *untrennbar* ist, einem *Identischen*, das an ihm selbst *ungetrennt Unterschied* ist“ (WL I, 240). Hegel deutet also die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption zu seinem spekulativen Begriffe um, „ohne die von Kant aufgezeigte Heterogenität der Prinzipien anzuerkennen“⁶. Er verändert damit auch „die Kantische in der transzendentalen Deduktion der Kategorien vorgetragene Lehre von der Objekt-

hinausgehen kann, welche aber eine Seite der Gleichgültigkeit an ihr hat, nach der sie, obzwar im Ich, ein *unmittelbares* Nichtsein desselben enthält.“

¹ Für Hegel ist das Schellingsche Absolute so etwas wie „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“ (PdG, S. 22).

² R.-P. Horstmann 1991, 183f.

³ Hegel Bd. 2, S. 98

⁴ Diese Wandlung der transzendentalen Einheit der Apperzeption zu einem Prinzip des Seins selbst betont Marcuse als „den eigentlichen Wendungspunkt der nachkantischen Philosophie“, mit Schelling zu sprechen, „die größte Veränderung, die sich seit Cartesius in der Philosophie zugetragen“ hat. (H. Marcuse 1975³, 38 Anm.)

⁵ I. Kant, KdrV, B 134

⁶ K. Düsing 1984², 235

konstitution überhaupt“ zu „einer Theorie der Selbstobjektivierung der reinen Subjektivität oder des Begriffs“¹ aufgrund seines Gedankens der „negativen Beziehung auf sich selbst“².

Das eigentliche Zentrum der Differenz von Kant und Hegel findet sich weiter nach D. Henrich nicht in der verschiedenen Interpretation des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, sondern „im Gebiet der *Ontologie*“: „Will man also Hegel von Grund aus verstehen, so darf man nicht von seiner Theorie der Subjekt-Objektbeziehung ausgehen. Man muß mit seiner Kritik an der Ontologie beginnen, die auch in Kants Kritik der reinen Vernunft unangetastet geblieben war.“³ Für Hegel kann eine wahrhafte Beschreibung der wirklichen Welt nicht dadurch erreicht werden, daß es von einer *vorausgesetzten Differenz* zwischen Einzelnen und deren Ordnung ausgegangen wird, sondern dadurch, daß ein ganzer Vermittlungszusammenhang von Einzelnen und Ordnung, nämlich das Verhältnis von *selbständigen* Einzelnen, die sich gegen alle anderen verhalten können, zu allgemeinen Existenzbedingungen, von denen die Einzelnen trotz des Selbstverhältnisses in ihrer Einzelheit doch fundamental *abhängig* sind, untersucht und dargestellt werden muß, und zwar vermittelt der Begriffsform der *selbstbezüglichen Negativität* bzw. *Andersheit*.⁴ „Alle Begriffe, in denen sich Hegels System entfaltet, sind also Nachfolger und Komplikationen der Grundform von selbstbezüglicher Negation und von selbstbezüglicher Andersheit“.⁵ Hegels spekulative Logik, worin das ganze Verhältnis zwischen Einzelnen und deren Ordnung durch verschiedene Variablen, nämlich Beziehung

¹ K. Düsing 1986, 23

² K. Düsing 1984², 240. Nach Düsing (1984²) hat Kant „weder die reine Apperzeption, obwohl er sie als Prinzip der reinen allgemeinen Logik ansieht, in ihrer methodischen, die Einzelheiten organisierenden Bedeutung bei der Entwicklung dieser Logik dargelegt noch die Konstitution und Struktur ihres Selbstverhältnisses als Grund jener objektiven Einheit theoretisch genauer expliziert“ (ebd., 234f.). Bei dieser Vereinigung der reinen Handlung der Synthesis und der logischen Einheit kommt es nicht nur auf „die Apperzeption als Prinzip der formalen Logik“, sondern auch auf „die Funktion der Apperzeption innerhalb der transzendentalen Deduktion der Kategorien“ an (ebd., 235), nämlich darauf, „daß das Ich, das die Synthesis vornimmt, sich in ihr selbst denken kann“. „Also muß das reine Ich sich sowohl in der von ihm hervorgebrachten Synthesis als auch in der regelnden Einheit selbst vorstellen können.“ (ebd., 238) „Das Verhältnis dieser Selbstbeziehung im Selbstbewußtsein zur von ihm konstituierten objektiven Einheit des Mannigfaltigen hat Kant theoretisch nicht näher entwickelt; ferner hat er die reine Synthesis, die synthetische Einheit und das Bewußtsein der Synthesis und der synthetischen Einheit nicht in argumentativer Folge als Aufbaumomente der Subjektivität expliziert. Er eröffnete den Bereich der Subjektivität als des Prinzips des reinen Denkens und der Logik, ohne zugleich eine vollständig ausgeführte Theorie darüber zu liefern.“ (ebd., 238f.) Dagegen erklärt Hegel „den Zusammenhang des Begriffs der objektiven Einheit mit dem der Selbstbezüglichkeit durch deren Integration in ein Gefüge von Verhältnissen, das beide erst aus sich hervorgehen läßt. Dieses ist die negative Beziehung auf sich selbst, bei der die Bezogenen – jeweils als Reflexion in sich und Totalität – wieder von der Art des Ganzen sind. Sie sind Andere füreinander und darin Identität des Ganzen mit sich. Diese Struktur der Subjektivität ist für Hegel zugleich grundlegendes methodisches Prinzip der systematischen Entfaltung der einzelnen Inhalte der subjektiven Logik. Der reine Begriff wird damit in seiner rein logischen Bedeutung und in seiner Funktion als Prinzip expliziert.“ (ebd., 240)

³ D. Henrich 1982b, 191f.

⁴ Vgl. D. Henrich 1982b, 188ff. Henrich nennt hier jene ‚die *natürliche* Ontologie‘ und diese ‚die *konstruktive* Ontologie‘.

⁵ D. Henrich 1982b, 201. „Daraus ergeben sich die einfachsten, aber auch grundlegendsten Thesen von Hegels Dialektik: Die positive Beziehung ist in sich selbst negativ; alles ist es selbst nur, insofern es mit sich selbst auch nicht identisch ist; alles Unmittelbare ist wesentlich vermittelt; jedes ist Eines nur, insofern es auch das *Andere seiner selbst ist*.“ (ebd., 199)

auf sich und Beziehung auf Anderes, Reflexion in sich und Reflexion in Anderes, Selbstbeziehung und Bestimmtheit usw., allgemein gesehen, Unmittelbarkeit und Negativität oder Sein und Wesen, auf verschiedene Weisen thematisiert und dargestellt wird, ist daher nicht nur „ein *Kanon der Beurteilung*“ wie bei Kant, der die Vernunft auf die „formelle, bloß *regulative Einheit* des *systematischen Verstandesgebrauchs*“ beschränkt, sondern Hegel will die Forderung mit Hilfe der Begriffsform der selbstbezüglichen Negativität bzw. Andersheit geltend machen, daß seine spekulative Logik „ein *Organon* zur Hervorbringung *objektiver Einsichten*“ (WL II, 261f.) bzw. „ein *Organon der Wahrheit*“¹ sein müsse.

Zusammengefaßt bezieht sich Hegels *Wissenschaft der Logik* mit dem Prinzip der Identität der Logik und Metaphysik bzw. Denken und Sein in der Auseinandersetzung mit der Tradition des abendländischen Denkens insbesondere auf dreierlei: auf die *vormalige* Metaphysik als „*bloße Verstandesansicht* der Vernunftgegenstände“², die formelle Logik und die von Kant begründete und in der Nachfolge Kants ausgebildete Transzendentalphilosophie.³ In dieser Auseinandersetzung bemüht Hegel sich darum, durch die Betrachtung der *Natur* des Denkens und seiner Bestimmungen ihren *einen* totalen systematischen Vermittlungszusammenhang herzustellen, den die vergangenen europäischen Denkens und die empirischen Wissenschaften nicht in Blick nehmen konnten: „Es ist die Aufgabe der Wissenschaft der Logik, den Zusammenhang von differenzloser Allgemeinheit und Bestimmtheit in Gegensätzen als Ausdruck ein und derselben Selbstbeziehung denkbar zu machen. Damit sichert sie, daß Substanz nur durch Subjekt und Subjekt nur im Blick auf Substanz in Begriffen artikuliert werden kann.“ Diese Substanz-Subjekt-Totalität zeigt nicht nur „die Einheit Entgegengesetzter“ auf, sondern auch „die Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz“⁴, die daher „eine Synthesis von

¹ Enzy. I, § 52, S. 137: „Dem Denken bleibt ... auf seiner höchsten Spitze die *Bestimmtheit* etwas *Äußerliches*; es bleibt nur schlechthin *abstraktes Denken*, welches hier immer *Vernunft* heißt. Diese, ist hiermit das Resultat, liefert nichts als die *formelle Einheit* zur Vereinigung und Systematisierung der Erfahrungen, ist ein *Kanon*, nicht ein *Organon der Wahrheit*, vermag nicht eine *Doktrin* des Unendlichen, sondern nur eine *Kritik* der Erkenntnis zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der *Versicherung*, daß das Denken in sich nur die *unbestimmte Einheit* und die *Tätigkeit dieser unbestimmten Einheit* sei.“

² Enzy. I, § 27, S. 93. Diese Metaphysik charakterisiert Hegel auch so: „Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des *Gegensatzes des Denkens in und gegen sich* (Hervorhebung v. Vf.), den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde.“ (ebd., § 26, S. 93)

³ Vgl. G. Günther 1978², 49f.: „Ihr (sc. der traditionellen Logik) Gegenstand ist, wie Hegel sagt, ein ›Jenseits des Denkens‹. ... Für die traditionelle Logik ist der noch formlose Inhalt des Denkens, ›nichts anderes als die leere Abstraktion von aller Bestimmtheit‹, und es ist deshalb nur konsequent, wenn Kant jenes unbestimmte X, welches in den Denkformen gedacht wird und das ihnen ewig transzendent bleibt, als ein Ding an sich bezeichnet hat, ›von dem man ... allerdings *nichts* wissen kann‹. Es ist also der traditionellen Logik ›um ein Denken *über* Etwas, das für sich außer dem Denken zugrunde‹ liegt, zu tun. Das Ding an sich ist damit die Grundvoraussetzung der traditionellen Logik. *Die traditionelle Logik erhält erst durch die Voraussetzung, daß es transzendente Gegenstände gibt, ihren Sinn.* Sie ist ... Logik des Seins. Insofern werden Begriff, Urteil, Schluß, Definition usw. nicht als Formen des *selbstbewußten* Denkens aufgefaßt, sondern als Formen des ›gegenständlichen Verstandes‹.“

⁴ D. Henrich 1967b, 98

Synthesen“¹ genannt ist. Sie begreift Hegel als den *realen Begriff* oder die *spekulativen Idee*. Der ganze Aufbau der *Wissenschaft der Logik*, die aus der *objektiven* und der *subjektiven* Logik besteht, ist es, die Entstehung einer bestimmten ontologischen Konzeption der spekulativen Idee zu erstellen; auf diese Konzeption zielt Hegels ganze Logik ab in ihrer Dreiteilung: Sein, Wesen, Begriff als „Ontologiekern“², deren reine Bestimmungen „die Grundlage und das innere einfache Gerüst der Formen des Geistes“ (WL II, 257) ausmachen. Und der Inhalt der ganzen Logik ist nichts anderes als eine Deduktion der spekulativen Idee. Insofern ist Hegels spekulative Logik „ein System von Denkbestimmungen überhaupt“, bei denen „der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven“³ hinwegfällt und die nur als „bestimmte Entwicklungsstufen der Idee“⁴ ihre Gültigkeit haben. „Das System der Logik ist das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Wesenheiten, von aller sinnlichen Konkretion befreit.“ (WL I, 55)

I.2. Reflexion bei Hegel

In der *Wissenschaft der Logik* ist die Wesenslogik, die „die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt“ enthält, wie Hegel selber sagt, „der schwerste Teil der Logik“, weil sie diese Kategorien nicht wie der reflektierende Verstand „als *selbständig* annimmt und zugleich *auch* ihre Relativität setzt, beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein *Auch* verbindet“, sondern weil sie diese beiden Gedanken, ihre *Selbständigkeit* und ihre *Relativität*, „zusammenbringen“ und „zum Begriffe vereinen“ will.⁵ Der Begriff des Wesens, der durch diese *totale Vermittlung* konzipiert wird, ist daher selbst so komplex verstehbar. Und die Kategorien, die von Hegel in der ganzen Wesenslogik abgehandelt worden sind, nämlich Reflexionsbestimmungen, Grund, Bedingung, Existenz, Ding(-an-sich), Erscheinung, Gesetz, Welt, Kraft, Substanz, Macht, Modalbegriffe, Kausalität, Wechselwirkung usw., enthalten so verschiedene Bedeutungen in sich, daß es schwierig sein mag, zu erkennen, wie sie unter einem Titel ›Wesen‹ zusammengefaßt werden können, und daß es auch unmöglich sein mag, sie durch eine einheitliche Methode zu betrachten. Somit, wenn man in die Wesenslogik hineinkommen und die Bedeutungen ihrer Kategorien so richtig wie möglich verstehen will,

¹ D. Henrich 1976, 210

² D. Henrich 1978a, 324

³ Enzy. I, § 24 Zusatz 1, S. 81. Hegel fährt hier fort: „Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen, der *νοῦς* regiere die Welt, – oder wenn wir sagen, es sei Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sei die Seele der Welt, wohne ihr inne, sei ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines.“ (ebd., 81f.)

⁴ Enzy. I, § 126 Zusatz, S. 258

⁵ Enzy. I, § 114 Anm., S. 236

mag man sich selber fragen müssen, unter welchem Prinzip und mit welchen methodischen Begriffsmitteln, die auch in der *Logik* selbst gerechtfertigt und dargestellt werden müssen, die Wesenslogik und ihre Kategorien untersucht und verstanden werden können. Die Versuche, die die Wesenslogik und ihre Kategorien noch verständlicher gemacht und rekonstruiert haben wollen, sind von denen gemacht worden, die sich besonders für die ‚Logik der Reflexion‘ interessieren.¹ Damit zustimmend darf der Begriff der *Reflexion* uns eine wichtige Alternative für betreffendes Verständnis der Wesenslogik und ihrer Kategorien geben, und zwar unter der Voraussetzung, daß die Reflexion bei Hegel die immanente Bewegung des *objektiven* Denkens oder die eigene Reflexion des *Begriffs* ist. Dann müssen die logische Struktur der Reflexion, ihre logischen objektiven Funktionsweisen und ihre methodischen Bedeutungen untersucht werden.

Hegels methodische Abhandlung des Reflexionsbegriffs, und zwar in dessen *positivem* Sinne, ist explizit nur im ersten Kapitel des ersten Abschnitts der Wesenslogik in der *Wissenschaft der Logik* dargestellt, das mit dem Titel ›Der Schein‹ überschrieben ist. Aber diese Darstellung ist in den beiden *Heidelberger* und *Berliner Enzyklopädie* im ganzen ausgestrichen, und noch die Abhandlung über das zweite Kapitel der Wesenslogik, das ›Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen‹ heißt, hat Hegel in diesen beiden Enzyklopädien fast bis zur Unkenntlichkeit abgekürzt, ganz zu schweigen davon, daß die Abhandlungen über die einigen Kapiteln und Stufen, die die Wesenslogik in der *Wissenschaft der Logik* thematisiert hat, darin teils ausgeschnitten und teils in die anderen Stellen verlegt sind. Wenn die Wesenslogik überdies entwicklungsgeschichtlich gesehen an Hand der *Nürnberger Schriften*² betrachtet wird, so sieht man auch, daß Hegel hier mit den *Vorentwürfen* zur Logik hinsichtlich ihrer grundlegenden Kategorien eine fast komplette Wesenslogik vorgelegt hat, worin auch der Begriff der Reflexion mit seinen Schattierungen nur zögernd und unvollständig Einzug gehalten hat. Daß jedoch die ersten beiden Kapiteln der Wesenslogik, die im allgemeinen ‚die Logik der Reflexion‘ genannt sind, zum Verständnis nicht nur für die Wesenslogik, sondern auch für die ganze *Wissenschaft der Logik* eine methodisch wichtige Rolle spielen, zeigen die zahlreichen sekundären Literaturen, die in letzten vierzig Jahren veröffentlicht worden sind und in denen die Wesenslogik behandelt worden ist, und zwar „nicht wegen ihrer impliziten

¹ Zum Beispiel hebt D. Henrich (1978a) im ›Vorwort‹ der *Hegel-Tage Chantilly 1971* so hervor: „Alle Kapitel der *Logik* stehen unter formalen Bedingungen, die nur ihnen eigen sind; die *Logik* wird nicht wie von einem spekulativen Motor in Bewegung gehalten, der überall, wenngleich verdickt, auf dieselbe Weise wirkt. Aber sie hat doch eine formale Problematik, welche sie als ganze durchherrschen und welche ihr und ihrer Sprache Struktur gibt. Und diese Problematik läßt sich deshalb besonders gut mit Hilfe der Begriffe der *Logik der Reflexion* entfalten, weil viele der Begriffe, ohne die sie gar nicht dargestellt werden kann, von Hegel in eben diesem Kapitel der *Logik* ausdrücklich zum Gegenstand einer formalontologischen Analyse gemacht werden.“ (ebd., VIII)

² Vgl. Hegel Bd. 4

Kritik an der klassischen Axiomatik, sondern in der Überzeugung, in diesem Mittelstück, wenn nicht den *Kanon*, so doch das *Organon* der ganzen Wissenschaft der Logik ausfindig zu machen“¹.

Hegels Begriff der Reflexion erfährt philosophiegeschichtlich gesehen einen radikalen „Bedeutungswandel“², den die *Wissenschaft der Logik* voraussetzen muß. Diesem Wandel des Reflexionsbegriffs „korrespondiert“ der Wandel der Logik-Konzeption Hegels³, nämlich Wandel von ihrer *Einleitungs*rolle in die Metaphysik zur Darstellung der *Identität* der Logik und Metaphysik. Dieser Wandel der Reflexionsbedeutung könnte als ein Prozeß verstanden werden, worin ein „epistemologischer Bruch“ mit dem traditionellen Reflexionsbegriff gemacht und die Problematik der Reflexion „von der *Substanz* und vom reflektierenden *Subjekt* zur *Struktur* verschoben (Hervorhebung v. Vf.)“⁴ werden soll, in welche jene ersten beiden aufgehoben und *streng relational* reformuliert werden; die Reflexion sei als „reine, subjekt- und substratlose *in sich* bewegte *Strukturalität*“⁵ zu verstehen, so daß die Hegelsche *Reflexion der Reflexion*, die „der einfachen metaphysischen Reflexion, dem reflektierenden Verstand, ihre Borniertheit, ihren Mangel an Selbstreflexion vorrechnet“, nicht „bloße *Meta*-Reflexion“, sondern „*Selbst*-Reflexion“ sein kann⁶: Oder als ein Prozeß, worin Hegels Reflexionsbegriff als „genaues Gegenteil-Prinzip von ›*Entzweiung*‹“ gegen „Reflexion als Argument für den Einheitsgrund von Erkenntnis“ etwa wie bei Descartes und Kant⁷ einzusehen sein soll, so daß die Reflexion „nicht *als solche* Argument für das Denken und seinen Einheitszusammenhang“ sei, sondern daß sie ihrerseits stehe „unter Bedingungen, die nicht aus dem Begriff der Reflexion folgen, sondern ihm so vorausgesetzt sind, daß sie ihn erst erklären“; der Reflexionsbegriff sei in diesem Sinne nur „Folge des negationslogisch explizierbaren, voraussetzungslos anfangenden entwicklungslogischen Zusammenhangs, der, im Ausgang vom *Ge-*

¹ R. W. Meyer 1979, 18

² W. Jaeschke 1978, 95

³ W. Jaeschke 1978, 96f.

⁴ A. Schubert 1985, 121

⁵ A. Schubert 1985, 72

⁶ A. Schubert 1985, 67. In diesem Sinne charakterisiert Schubert Hegelsche Philosophie als „die Schnittstelle, an der sich die Transformation des klassischen Diskurses in den modernen vollzieht“, damit „die grundsätzliche Ambivalenz der Hegelschen Philosophie“ erklärt wird. (ebd., 4) Und er stellt fest: „Die Aktualität des dialektischen Denkens muß sich heute aus der Stellung ermeszen lassen, die es zu jener Geistesentwicklung ... einnimmt, die man grob mit ‚Moderne‘ zu bezeichnen pflegt. Die Moderne macht es sich zur Aufgabe, die Krise der Metaphysik zu forcieren, in welche diese durch die Aufklärung und die Erkenntniskritik gestürzt wurde, d. h. letztlich ihren Zerfall zu beschleunigen. Im Grunde war es nur ein kleiner Schritt von der Problematisierung der Repräsentationen des Sinns, der scheinbar feststehenden ontotheologischen Wahrheiten, die sich nun zuallererst einmal vor der Vernunft zu rechtfertigen zu hatten, hin zur Problematisierung der Sinnhaftigkeit des Sinns selbst, der Rationalität der Vernunft selbst und der Wahrheit des Wahrheitsbegriffs als solchen, wie sie in der Moderne statthat. Und doch war dieser Schritt historisch-epistemologisch gesehen ungemein radikal, insofern in der ‚Vollendung‘ von Aufklärung und Erkenntniskritik auch dasjenige mit in den Strudel gezogen wurde, worauf diese sich noch als unumstößliche Wahrheiten beziehen zu können glaubten: die Substantialität der Substanz und die apriorische selbstgewisse Einheit des Subjekts.“ (ebd., 2f.)

⁷ H. Fink-Eitel 1978, 91

danken einfacher Andersheit (H.hebung v. Vf.), dem Begriff einer reflektierenden Beziehung auf sich die ihm zukommende, ihn bestimmende und beschränkende Argumentationsstelle zuweist¹; diese sei die entwicklungslogisch generierte *intersubjektive* Begriffskonstellation.

In den philosophischen Systemen Hegels fungiert der Reflexionsbegriff allgemein gesehen auf die zwei Weisen, einerseits als die Reflexion, die kritisiert bzw. rekonstruiert werden muß, andererseits als die Reflexion, die einen methodisch konstitutiven Sinn für jedes System in sich enthält. Diese beiden Funktionsweisen der Reflexion sind jedoch in jeder Darstellung jeweiligen Systems Hegels immer *zusammen* zu berücksichtigen; dieses Zusammen macht Hegels spekulativen Reflexionsbegriff aus.² Aber hiermit könnte auch „eine Dualität innerhalb des Reflexionsbegriffs“³ gegeben werden, nämlich eine Dualität von schlechter und absoluter, von verständiger und spekulativer oder von äußerlicher und immanenter Reflexion. Ähnlich kann man sagen, daß Hegels Reflexionsbegriff „die Achillesferse monistisch-dualistischer Zweideutigkeit“ gegen die (begriffslogische) Eindeutigkeit⁴ sei. Diese Dualität bezieht sich z. B. auf den sog. Gegensatz von Reflexion und Spekulation in Hegels früheren kritischen Schriften.⁵ Im Zusammenhang mit der zu thematisierenden Wesenslogik ist sie so angedeutet worden: „Das Schwanken des Wesens zwischen der ersten und der zweiten Negation erklärt sich letztlich, von allein Unsicherheiten Hegels einmal abgesehen, daraus, daß die Reflexion zwar die sich entäußernde und zu sich zurückkehrende Tätigkeit ist, die beide Negationen in sich vereint, aber so, wie sie unter dem Gesichtspunkt der Trennung sich darstellt, in welcher die erste Negation besteht.“⁶ Oder so: Die Reflexion leide an den Problemen des Prozesses ins Unendliche, der Zirkularität bzw. Wechselbeziehung oder der Zweideutigkeit⁷, mit denen sich die Wesenslogik jedoch im Ganzen konfrontiert. Hegel selber kommt zum Ausdruck, daß die Sphäre der Wesenslogik ein Bereich „einer noch unvollkommenen Ver-

¹ H. Fink-Eitel 1978, 92

² Vgl. W. Jaeschke 1978, 102: „Da Hegel aber Reflexion bereits als Konstruktion der Idee des Absoluten versteht, als absolute Reflexion, so läßt sich schon vom frühesten Logik-Entwurf eine systematische Beziehung zum spekulativen Reflexionsbegriff sinnvoll herstellen“.

³ W. Jaeschke 1978, 102

⁴ H. Schmitz 1992, 336

⁵ Vgl. K. Düsing 1969, 1984² und H. F. Fulda 1987

⁶ M. Theunissen 1980, 358. Im ähnlichen Sinne beschreibt H. Schmitz (1992): „Die Ganzheit, die durch die dialektische Aufhebung im Wesen zu Stande kommt, ist also nur proleptisch, ein labile Schillern zwischen dem Hinausgehen über sich zur übergreifenden Einheit mit dem Andern einerseits und der Zersetzung in der Absonderung von diesem andererseits. Vom speziellen Inhalt der Terme des Wesens ist ihr übereinstimmendes formales Gepräge durch zweideutiges Changieren (Schillern) zwischen den beiden Aspekten der übergreifenden und der abgesonderten Einheit zu unterscheiden.“ (ebd., 30) Während in der Begriffslogik „diese Zweideutigkeit ... konsolidiert [wird] durch Integration beider Einheiten in die Einzelheit als Einheit höherer Stufe, die sie beide ist, indem sie als negative Einheit beide aufhebt“ (ebd., 38), geht es in der Wesenslogik um „diese Ambivalenz des Wesens als Reflexion“ (ebd., 33): „Im Wesen als dem Anderen seiner selbst sind übergreifende Einheit (Identität mit Anderem) und abgesonderte Einheit (Identität mit sich) so zweideutig verzahnt, daß für jeden Term unentschieden bleibt, ob er er selbst oder ein anderer ist.“ (ebd., 146)

⁷ Vgl. A. Kulenkampff 1970, H. Fink-Eitel 1978 und H. Schmitz 1992

knüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*¹ sei, die beide Momente der Reflexion ausmachen.

Bevor wir direkt auf diese Probleme eingehen, ist hier zunächst zu bemerken, daß die Terme ›Unmittelbarkeit‹ und ›Vermittlung‹ in Hegels *Wissenschaft der Logik* durch verschiedene Termini reformuliert worden sind, z. B. Unmittelbarkeit und Negativität, Ansichsein und Bestimmtheit bzw. Dasein, Beziehung auf sich und Beziehung auf Anderes oder Reflexion in sich und Reflexion in Anderes usf., und daß sich jene erwähnten Probleme, im Grunde genommen, auf die Verknüpfungsweisen von diesen beiden Komponenten beziehen, die in der Seinslogik nur implizit – weil darin das Sein, das *der* Repräsentant der Unmittelbarkeit ist, nur als die *Grundlage* der Negativität bzw. Reflexion zugrundeliegt – gezeigt und in der Wesenslogik als solche explizit thematisiert und dargestellt werden.² Es ist offenkundig, daß die Wesenslogik der Ort ist, wo die wesentlichen Bestimmungen des Seins und die in der Seinslogik nur operativ gebrauchten begrifflichen Mittel zur Analyse kommen und die Funktionsweisen von Vermittlung, Aufhebung etc., die „übergreifende Kategorien“³ genannt werden, *als solche* thematisch werden, selbst wenn Hegel im Schlußkapitel seiner *Logik*, das mit dem Titel ›Die absolute Idee‹ überschrieben ist, diesen übergreifenden Kategorien einen systematischen Ort widmete, und daß die Bestimmungen des Wesens an sich selbst die zweistelligen Verhältnisbestimmungen sind, nämlich „die *bestimmte Seite* und die *Beziehung* dieser bestimmten Seite ... auf ihre Negation“ (WL II, 35). Wenn die oben erwähnten Probleme, wie es gezeigt werden wird, nach Hegels Analyse eben für seinen absoluten spekulativen Idealismus auch genetische, konstitutive Bedeutungen enthalten, mag der Reflexionsbegriff, worauf jene Analyse und Thematik beruht, auch dieselbe Bedeutung in sich enthalten.

Der Reflexionsbegriff spielt eine wichtige Rolle, den Begriff des Wesens zu definieren und verstehen: „Der Standpunkt des Wesens ist überhaupt der Standpunkt der Reflexion.“⁴ Zur Identifizierung von Wesen und Reflexion ist es erforderlich, den Reflexionsbegriff nicht nur auf das erste Kapitel des ersten Abschnitts der Wesenslogik zu beschränken, sondern die ganze Beweisidee der Wesenslogik überschauend den Reflexionsbegriff auf die ganze Wesenslogik erweitert anzuwenden und in Anbetracht der Aufgaben der Wesenslogik ihn zu definieren und strukturieren. Außer diesen Forderungen kann es hier noch, um Hegels Reflexionsbegriff genau zu verstehen, vorab auf theseenhafte Weise mitzuteilen sein, daß der Reflexi-

¹ Enzy. I, § 114, S. 235

² Vgl. Enzy. I, § 111 Zusatz, S. 230: „In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur *an sich*; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dies ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und des Wesens. Im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist alles relativ.“

³ M. Wetzel 1978, 154

⁴ Enzy. I, § 112 Zusatz, S. 232

onsbegriff bei Hegel erstens vom Begriffe des Selbstbewußtseins oder des Ich unterschieden werden muß, der am Modell des Bewußtseins gebunden ist und dem Begriff des Verstandes *gegen* die Vernunft gleichgesetzt werden kann.¹ Zweitens hat der Reflexionsbegriff zu seinem Wesen die *strukturelle Einheit der selbstbezüglichen Negativität*, die auch ontologisch, d. h. als *objektive Bewegungsstruktur des Seins*, zu verstehen ist, und zwar aufgrund der *ursprünglichen Einheit* des Seins und der Negativität, Hegels Terminologie nach, seiner These, daß das Sein in das Nichts und umgekehrt das Nichts in das Sein „nicht übergeht, sondern übergegangen ist“ (WL I, 83); damit ist der Begriff des *Widerspruchs*, dem die *selbstbezügliche Negativität* zugrundeliegt, sei es als *an sich* oder als *gesetzt*², nicht nur mit der negativen, sondern auch mit der positiven Bedeutung als eine Wesensbestimmung dessen, was in Wahrheit wirklich ist, anzusehen.³ Zunächst kann es hier zu sagen, daß Hegels spekulative Reflexion als die immanente Bewegung des *objektiven* Denkens „die ‚Subjektivität‘ genannte relationale Struktur“⁴ in sich enthält.

Diese objektiv-logische Struktur der Reflexion kann erst auf die folgende Weise erklärt werden. Hegel hat in der ganzen *Wissenschaft der Logik* dreimal die Vokabel ›Natur der Reflexion‹ benutzt.⁵ Diese Natur der Reflexion kann auf zwei Weisen erläutert werden, einmal als die Reflexion, als die sich auf sich beziehende *Negativität* „sich von sich abzustoßen“ (WL II, 199f.), damit sie die *Reflexion in Anderes* wird, und andermal als die Reflexion, als die *sich auf sich beziehende* Negativität auch wiederum „die wesentliche Identität“ (WL II, 153) herzustellen, damit sie die *Reflexion in sich* wird. Diese beiden entgegengesetzten Reflexionsbewegungen, die sich von sich unterscheidende und die wiederum die Identität herstellende Be-

¹ Zum Beispiel charakterisiert Chr. Iber (1990) Hegels Reflexionsbegriff so: „Was ist das spezifisch Neue des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik? Das Neue an Hegels Reflexionsbegriff ist durch drei Moment gekennzeichnet: 1. Die Reflexion tritt als eine gegenüber dem Bewußtsein verselbständigte ›objektive logische Struktur‹ (A. Schubert 1985, 66) auf. 2. Mit der Ablösung der Reflexion vom reflektierenden Subjekt wird diese zur objektiven Bewegung der Denkbestimmungen. Die Entwicklung der Denkbestimmungen durch ihre *eigene* Reflexion erfolgt ohne Rückbezug auf ein denkendes Subjekt. 3. Die Darstellung der Kategorienbewegung in der *Wissenschaft der Logik* beruht auf der logischen Bewegung der ›absoluten Reflexion‹, welche sich als systematische Einheit von setzender, äußerer, und bestimmender Reflexion darstellt.“

² Vgl. Enzy. I, § 114, S. 235: „Sie (sc. die Sphäre des Wesens) ist daher auch die Sphäre des *gesetzten Widerspruchs*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist.“

³ Indem Hegel den Reflexionsbegriff und den Widerspruchsbegriff durch die selbstbezüglichen Negativität begreift, rückt er „weit ab von der damals (und heute) geläufigen Auffassung von Reflexion, die ihm allerdings früher selbst einmal (etwa in seiner Fichtekritik) vertraut war und die das endliche, trennende Verstandesdenken meint. Doch schon in der *Differenz*-Schrift (von 1801) hatte sich ihm das Problem einer ›philosophischen Reflexion‹ (Hegel Bd. 2, S. 66) gestellt, in der das Verhältnis von Identität und Widerspruch neu bestimmt werden soll, weil das Absolute in der (endlichen) Reflexion nur als Antinomie gewußt werden kann. In diesem neuen, spekulativen Sinne gebraucht er den Ausdruck ›Reflexion‹ auch in der »Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie« (von 1804/5) für die methodische Einheit des Denkens von einander widersprechenden Bestimmungen. Die Bestimmungen dieser Reflexion (Identität, Unterschied, Grund) bilden ein ›System von Grundsätzen‹ des spekulativen Erkennens (JS II, S. 135)“ (R. W. Meyer 1979, 14)

⁴ R.-P. Horstmann 1984a, 248f.

⁵ Vgl. WL II, 47, 153, 199f.

wegung, nur in *einem* machen die Natur der Reflexion aus, und sie sind nicht als Produkte des äußerlichen Vergleichens, sondern als *Momente* der Selbst-Reflexion des objektiv-logischen Denkens zu verstehen, die die strukturelle Einheit der selbstbezüglichen Negativität zu Natur hat. Nur in diesem Sinne kann die Reflexion „die totale Reflexion“ sein, die aus „Schein *nach außen* ... Reflexion-in-Anderes“ und „Schein *nach innen* ... Reflexion-in-sich“ besteht (WL II, 278)¹; sie kann somit strukturell gesehen als die Einheit vom Symmetrieverhältnis und Asymmetrieverhältnis dieser beiden Komponenten verstanden werden.² Sie ist also als totale Reflexion die *Bewegung des Selbsts*, das sich seiner selbst entäußert und sich in seine Entäußerung versenkt und ebenso sehr aus ihr in sich zurückgeht und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhalts aufhebt. Diese Natur der Reflexion begreift Hegel als „bestimmte[n] *Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung*“ (WL II, 47). Auf ähnliche Weise stellt Hegel sie in der *Einleitung der Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* so fest, daß bei der Bewegung der *Idee* die Entwicklung „nach außen“ oder „das Auseinandergehen der Entwicklung“ ebenso sehr „ein Gehen nach innen“ ist, damit die Idee „das Allumfassende und Unveränderliche“ bleibt. „Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.“ Die Idee ist somit „ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichtum von Stufen und Momenten in sich enthält“³, die ihrerseits jede selbst ein Kreis sind. Diese Charaktere treffen in Augen des Verfassers auch auf die Natur der Reflexion zu.⁴ „Diese immanente Reflexion der Reflexion in sich und Reflexion in anderes“⁵ als „die spekulative Reflexion“ macht „Grundthema der Philosophie“ Hegels⁶ und somit „die ganze Komplexität des Hegelschen absoluten Idealismus“⁷ aus.

¹ Über die totale Reflexion auch vgl. WL II, 158, 446

² Die totale Reflexion ist, wie G. Günther sagt, „einmal Reflexion-in-anderes, dann aber auch Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich-und-anderes“; „das ursprüngliches Symmetrieverhältnis von Anderssein und Insichsein wird also von einem zweiten Insichsein übergriffen.“ (ders. 1978², IX)

³ Hegel Bd. 18, S. 46

⁴ Man kann auch diese Reflexionsbewegungen vergleichen mit der „Realisation des Erkennens“ im *Jenaer Systementwurf II*, wo die Logik die Einleitungsrolle in die Metaphysik spielt. Die Realisation des Erkennens besteht aus *zwei Werden*; „im ersten“, nämlich in der *Logik*, „wird es ... das Andere, als es ist“, und „im zweiten“, in der *Metaphysik*, „wird es für sich selbst das Andere, als es ist“. (JS II, S. 143) In der *Logik* erweist sich das Erkennen als das Andere seiner selbst und in der *Metaphysik* entfaltet sich es zu der im Anderen seiner selbst oder in seinem Gegenstande sich selbst wissenden Selbstbeziehung.

⁵ W. Flach 1959, 73

⁶ W. Flach 1959, 75

⁷ P.-J. Labarrière 1986, 106. Was die entgegengesetzten Bewegungsrichtungen der Reflexion betrifft, wird nach Labarrière Hegels Begriff der Reflexion wie immer durch „eine doppelte Voraussetzungsbeziehung“ artikuliert. Die erste Voraussetzung, die der Reflexion *nach außen* entspricht, trägt „das Merkmal eines soliden Realismus“: Die Welt muß existieren, und die Logik kann „aus sich kommen“ und „die Figur einer geschichtlichen Wirk-

Hegels dialektisch-spekulative Methode und deren Gültigkeit beruhen darauf, wie *die selbstbezügliche Negativität* verstanden wird, die die Reflexion zu ihrem Wesen hat. Dieser selbstbezüglichen Negativität liegt, wie D. Henrich sagt, der Gedanke der nicht einmal, sondern „zweimal verdoppelten Negation“¹ zugrunde, wodurch nicht nur *die Einheit* der oben erwähnten beiden *Komponenten*, sondern *die Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz* erstellt wird. Mit Hilfe dieser Einheit definiert Hegel seine zentralen logischen Begriffe; die Einheit der Einheit und der Differenz von den beiden Komponenten bringt die einheitliche Struktur des ›Wesens‹ und dann des ›Begriffs‹ zum Ausdruck. „Das Negative, dieser abstrakte Ausdruck, hat sehr viele Bestimmungen“.² Das Negative bezieht sich in der *Logik* Hegels auch auf die Begriffe, nämlich Bestimmtheit, Unterschied, Andersheit und Widerspruch usf. Wenn wir das, worunter das Negative in Wahrheit verstanden wird, die selbstbezügliche Negativität nennen dürfen, ist diese Negativität „eine der bedeutensten methodischen Grundoperationen der Logik Hegels“³, die „das Prinzip der Totalität“ hat, sich als „übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen“⁴ erweist und den „Standpunkt des Begriffs“⁵ erzeugt. Indem das Negative, als dessen Grundlage in der Seinslogik das bloße Sein steht, wie es gezeigt werden wird, sich darin zunächst zur „*Negation der Negation*“ entwickelt, die Hegel den „Anfang des Subjekts“ (WL I, 123) nennt, wird es als „Idealität“ (WL I, 165)⁶ gesetzt: „Der Satz, daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus.“ (WL I, 172)⁷ Indem diese doppelte Negation in der Wesenslogik weiter als die *selbstbezügliche Negativität* gesetzt wird,

samkeit erhalten“; „in diesem Sinne geht das Reelle der Realwissenschaften der Bewegung seines spekulativen Verständnisses in der Logik voraus.“ Die zweite Voraussetzung der Reflexion *nach innen* aber ist von nicht minderer Wichtigkeit: Wenn „die immanente Dialektik der Natur und des Geistes“ wahrhaft einen Sinn hat, so muß sie sich immer wieder von neuem „im vermittelnden Prozeß der Logik einwurzeln“; „in diesem Sinne geht die Logik den Realwissenschaften voraus und bleibt der eigentliche Grund ihrer Entwicklung.“ „In dieser gedoppelten Voraussetzung und diesem gegenseitigen Vorgehen liegt bereits die ganze Komplexität des Hegelschen ›absoluten Idealismus‹.“ (ebd., 106)

¹ D. Henrich 1976, 219. Über den Sinn dieses Gedankens für die Reflexion, bes. für die äußere Reflexion siehe IV.1.2.2: Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit.

² Hegel Bd. 16, S. 419

³ D. Henrich 1978b, 213

⁴ Enzy. I, § 32 Zusatz, S. 99

⁵ Enzy. I, § 160 Zusatz, S. 307

⁶ Vgl. F. Schick 2000, 242: „Diese Charakterisierung (sc. die ›Idealität‹) trägt offenbar einiges systematisches Gewicht, soll damit doch nicht nur ein Interimsstandpunkt, sondern auch der Standpunkt der Philosophie überhaupt bezeichnet sein.“

⁷ Vgl. Hegel Bd. 16, S. 30, 380: „Spekulative Philosophie ist das Bewußtsein der Idee, so daß alles als Idee aufgefaßt wird“ und „die *Allgemeinheit des Denkens*, die substantielle Allgemeinheit ist Einheit mit sich, worin alles Einzelne, Besondere nur ein Ideelles ist, kein wahrhaftes Sein hat.“ Zum *monistischen* Charakter der Philosophie Hegels vgl. D. Henrich 1982a, 1982b, R.-P. Horstmann 1984a, 1985, 1991, H. F. Fulda 1986. Z. B. unter „monistischen Positionen“ werden nach Horstmann (1991) solche verstanden, „die (1) davon ausgehen, daß es letztlich nur eine einzige Entität gibt, von der man zu Recht behaupten kann, sie sei ohne jede Einschränkung wirklich oder real, die infolgedessen (2) darauf insistieren, daß alles das, was uns in mannigfacher Weise als gegenständliche und geistige Wirklichkeit mehr oder weniger unmittelbar präsent ist, nur in einem jeweils spezifisch eingeschränkten Sinn real ist, und die (3) eine Fundierungsrelation in Anspruch nehmen, derzufolge das im eingeschränkten Sinne Wirkliche im uneingeschränkt Wirklichen fundiert ist“. (ebd., 270f. Anm. 16)

ist Hegels *Begriff* als Beweisidee der Wesenslogik das durch das Wesen „wiederhergestellte Sein, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst“ (WL II, 269)¹, und mit der *Idee* als ‚Einheit des Begriffs und der Objektivität bzw. Realität‘ erreicht das „*Sein*“ „die Bedeutung der *Wahrheit*“ (WL II, 465). Dieses dialektisch-spekulative Programm der Logik Hegels stellt mit Hilfe des Negations- bzw. Negativitätsbegriffs ihren ontologischen, monistischen Systemcharakter heraus, den der Begriff ›Subjekt‹ oder ›Subjektivität‹ zeigt.²

Im Modell des Bewußtseins bzw. Verstandes tritt die Reflexion nur als eine *äußerliche* bzw. *subjektive* Denkweise dessen auf, was das Sein in Wahrheit ist. Hegels *Wissenschaft der Logik* setzt aber die Befreiung vom Gegensatz des Bewußtseins voraus, die die *Phänomenologie des Geistes* als ihre „Deduktion“ (WL I, 43), und zwar „in einem genetischen Sinne, nicht in einem geltungstheoretischen Sinne“³, thematisch macht.⁴ Wie gezeigt erfordert Hegels spekulative Logik mit der Aufhebung des Unterschiedes von Logik und Metaphysik, „eine immanente genetische Entwicklung der kategorialen Bestimmtheitsverhältnisse“⁵ zu zei-

¹ Vgl. WL II, 312: „In der Sphäre des Begriffs kann es keine andere *Unmittelbarkeit* geben als eine solche, die *an und für sich* die Vermittlung enthält und nur durch deren Aufheben entstanden ist, d. i. die *allgemeine*. ... erst als *Allgemeinheit* ist sie (sc. die Unmittelbarkeit) die Begriffsbestimmung, an welcher *gesetzt* ist, daß ihr die Negativität wesentlich angehört.“

² Zum Begriff ›Subjektivität‹ vgl. R.-P. Horstmann 1991, 256f.: „Was auch immer Hegel im einzelnen mit der Vorstellung gemeint haben mag, daß man die logische Idee als Einheit von subjektivem Begriff und Objektivität aufzufassen habe, soviel scheint deutlich zu sein, daß Hegel die Idee als ein relativ komplexes Gebilde ansieht, dessen es definierende Elemente als subjektiver Begriff und Objektivität gekennzeichnet werden. Die dieses komplexe Gebilde auszeichnende Eigentümlichkeit soll nun darin bestehen, daß die beiden es definierenden Elemente dasselbe sind, und dies in diesem Sinne, (1) daß sie über die gleiche interne Verfassung verfügen, (2) daß sie selbst als Einheit von Elemente auftreten und (3) daß die Beziehung, in der diese Elemente der beiden Elemente der Idee zueinander stehen, dieselbe ist wie die, in der die Elemente der Idee zueinander stehen. Eine Folge dieser Auffassung der internen Verfassung der logischen Idee ist, daß die für sie in Anspruch genommene Kennzeichnung, Einheit zu sein, verstanden werden muß als Hinweis auf die Selbstreflexivität der Idee oder darauf, um es mit Kierkegaard auszudrücken, daß die Idee als ›Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält‹, anzusehen ist. Dieser spezifische Sinn von Einheit wird von Hegel bekanntlich mit dem Terminus ‚Subjektivität‘ umschrieben, so daß – wenigstens im logischen bzw. metaphysischen Kontext –, ‚Subjektivität‘ gerade nicht als Gegenbegriff zu Objektivität aufgefaßt werden kann, sondern vielmehr die Funktion hat, die wesentliche Eigenschaft einer hochgradig entwickelten Ganzheit zu beschreiben, als deren Elemente Objektivität und subjektiver Begriff auftreten. Daß Hegel *diese* Subjektivität selbst wiederum als ‚übergreifende Subjektivität‘ von ‚einseitiger Subjektivität‘ unterscheidet, muß immerhin bemerkt werden, da dieser Unterschied noch eine Rolle spielen wird.“

³ Chr. Iber 2000, 15

⁴ Zum methodischen Unterschiede von *Phänomenologie* und *Logik* vgl. bes. Th. Kesselring 1997, 109 Anm. 25: „Das phänomenologische Bewußtsein projiziert seine Kategorien von allem Anfang an in die Gegenstände des Denkens, doch bleibt ihm diese Projektion *unbewußt*. Es konzentriert sich auf den Denkinhalt allein und reflektiert nicht auf das Denken selbst, und *insofern* bilden Denkform und Denkinhalt *für es nicht* eine *Einheit*. – Aus der Perspektive der Hegelschen *Logik* wird dagegen sehr wohl auf das Denken und auf die Einheit von Denkform und Denkinhalt reflektiert; das Denken, das in der *Logik* der Instanz der ›äußeren Reflexion‹ entspricht, nimmt zu dem sich entwickelnden Bewußtsein eine analoge äußere Perspektive ein wie der Phänomenologe in der *Phänomenologie*; doch im Gegensatz zu diesem rekonstruiert die *Logik* die Entwicklung des Denkens als eine Entwicklung von Kategorien bzw. Kategoriensystemen (im Sinne einer *Einheit* von Denken und Gegenstand), wogegen sie die *Phänomenologie* als eine Entwicklung der Gestalten der phänomenologischen *Differenz* zwischen Bewußtsein und Welt bzw. Gegenstand beschreibt.“

⁵ W. Jaeschke 1978, 86

gen; „die logische Erzeugung der Bestimmtheitsverhältnisse und der Übergang der Denkbestimmungen untereinander“ vollziehen sich in der Logik Hegels „unabhängig von äußerlicher Reflexion“. Damit verliert diese „jegliche konstituierende Funktion für den nunmehr ausschließlich in der eigenen Reflexion des Begriffs fundierten immanenten und konsistenten Prozeß der Denkbestimmungen“.¹ Indem Hegels spekulative Logik von jenem Gegensatz des Bewußtseins befreit ist, ist die Reflexion, die den eigenen Gegenstand seiner Logik ausmacht, nicht mehr irgendeine einseitige Reflexion, sondern „die Reflexion überhaupt“; es ist darin die Rede weder von „der Reflexion des Bewußtseins“ noch von „der bestimmteren Reflexion des Verstandes“ – dieser Komparativ bedeutet, daß der reflektierende Verstand das Besondere und das Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, selbst wenn er diese beiden noch durch *Auch* verbindet –, sondern von „der Reflexion überhaupt“ (WL II, 30f.). Hegel macht also nicht nur die Reflexion, die kritisiert bzw. rekonstruiert werden muß, sondern auch die Reflexion, die den konstitutiven Sinn für seinen Begriff hat, zum Gegenstand seiner Logik, damit er den *Begriff* der Reflexion erfassen will, der reflexionslogisch gesehen eine systematische Einheit von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion zur Darstellung bringt. Dieser Einheit der Reflexion wird die Struktur zugeschrieben, die die Reflexion als *totale Reflexion* konstituiert.

Wie die allgemeinen Formen der Reflexion, die aus der setzenden, der äußeren und der bestimmenden Reflexion bestehen, die *verschiedenen* Verknüpfungsweisen von Unmittelbarkeit und Negativität bzw. Sein und Reflexion thematisieren, handelt es sich in dieser systematischen Einheit der Reflexion um eine *totale* Vermittlung von Unmittelbarkeit und Negativität, wodurch das Sein in Wahrheit verstanden werden kann. Die spekulative Reflexion, die die selbstbezügliche Negativität bzw. die zweimal verdoppelte Negation zu ihrem Wesen hat, begreift somit das Sein als die *Einheit* der *Einheit* und *Differenz* von Unmittelbarkeit und Negativität; diese totale Einheit als Wahrheit des Seins ermöglicht dessen „Sichselbstgleichheit im Anderssein“², die in der Logik Hegels sich als die absolute Wirklichkeit als „*Einheit des Wesens und der Existenz*“ (WL II, 186) und dann als den realen Begriff als „Einheit des Beg-

¹ W. Jaeschke 1978, 110f.

² H. Marcuse 1975³, 43. Nach Marcus (1975³) trägt das Sein „stets seine ›Negativität‹ bei sich, ist seinem innersten Wesen nach Negativität“. Diese ist erst „der Grund des Seins als *Bewegtheit*, als Geschehen“ (ebd., 47f.); Sein als *Bewegtheit* ist möglich „auf dem Grunde der absoluten Negativität“, wonach alles Sein geschieht als die *Bewegtheit* zwischen Ansichsein und Dasein, Wesen und Existenz, Innen und Außen, Möglichkeit und Wirklichkeit“. (ebd., 102) Weil das Sein im Anderssein, in der Negativität seiner selbst ist, muß es sich zugleich „als das, was es ist, im Anderssein *bewähren und behaupten*“ bzw. „herausstellen, darstellen, offenbaren“. „Diese spezifische *Bewegtheit* des Sich-hervorbringen, Sich-zeigen macht die eigentliche ›Wirklichkeit‹ des Seienden aus: sie ist wesentlich Sich-erwirken, verwirklichen.“ (ebd., 48) Das Sein ist also „Sichselbstgleichheit im Anderssein“ (ebd., 43) bzw. „Sichselbstgleichheit in der Veränderung“ (ebd., 47) oder „das Sein als *Bewegtheit*“ (ebd., 50). „Der Blick in diese tiefste Wahrheit des Seins ... läßt Hegel über Jahrhunderte verdeckender Tradition hinweg die großen Entdeckungen der aristotelischen Philosophie wieder lebendig werden.“ (ebd., 48) „Diese Urtatsache“ bezeichnet Hegel als „die seine ganze Philosophie tragende Fundamentalbestimmung“ (ebd., 50).

riffs und der Objektivität“ (WL II, 464) bzw. „Einheit des Begriffs und der Realität“ erweist, damit das Sein „die Bedeutung der Wahrheit“ (WL II, 465) erreicht. Also hat Hegels spekulative Reflexion nicht nur die *methodische*, sondern auch die *ontologische* Bedeutung in sich, so daß sie die objektive logische Struktur dessen darstellt, was das Sein in Wahrheit ist; sie ist die logische Struktur des *objektiven Denkens*, die zugleich die Struktur des *wahrhaften Seins* selbst ausbildet. Diesen Sachverhalt sieht Hegel auch z. B. in der Idee Kantischer *reflektierender Urteilskraft*¹: Es liegt darin „der Begriff der absoluten Reflexion“, denn „das Allgemeine, das Prinzip oder Regel und Gesetz“, zu dem die reflektierende Urteilskraft in ihrem Bestimmen des Unmittelbaren fortgeht, „gilt als das Wesen jenes Unmittelbaren, von dem angefangen wird, somit dieses als ein Nichtiges, und die Rückkehr aus demselben, das Bestimmen der Reflexion, erst als *das Setzen des Unmittelbaren nach seinem wahrhaften Sein*, also das, was die Reflexion an ihm tut, und die Bestimmungen, die von ihr herkommen, nicht als ein jenem Unmittelbaren Äußerliches, sondern als *dessen eigentliches Sein*. (Hier ist alles v. Vf. hervorgehoben.)“ (WL II, 31)²

Im gewöhnlichen Sinne könnte man fragen, wie die Reflexion bzw. Negativität in das Sein selbst hineinkommt oder wie sie die immanente Reflexion des Seins selbst ist. Aber indem Hegels spekulative Logik die Befreiung vom Gegensatze des Bewußtseins voraussetzt und sein Begriff der Reflexion die methodisch-ontologische Bedeutung in sich hat, formuliert Hegel mit dem Anspruch auf das An-und-für-sich-selbst-Betrachten der *Natur* des Denkens und seiner Bestimmungen, die den „wahrhaften Gegenstand und Inhalt der Vernunft“ ausmachen und in denen dieser „*ist, was er ist*“ (WL II, 560), jene Frage so um, wie das Sein *sich bewegen* kann oder wie es sich seine *Bestimmtheit* geben kann, wodurch es in ein reales Verhältnis seines und seiner Bestimmtheit bzw. Negativität eintritt und damit sich *realisiert* bzw. entfaltet, wie es in Wahrheit ist. Das Sein hat nur die Bedeutung der *Wahrheit*, insofern seine Bestimmtheit *als ihm selbst angemessen gesetzt* wird und es somit *in dieser Bestimmtheit bei sich selbst ist*; sonst bestände es für die Reflexion nur als die „leere *Identität* seiner selbst“ bzw. „das *völlige Abstraktum*“³ in „der vollkommenen Unwahrheit“ (WL I, 86). Im Zusammenhang mit der zu thematisierenden Wesenslogik kann diese Umformulierung so

¹ Über Kantischen Unterschied von der *bestimmenden* und der *reflektierenden* Urteilskraft siehe IV. Von der Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen in der *Einleitung der Kritik der Urteilskraft*.

² Vgl. Enzy. I, § 55 Anm., S. 139f.: „Die *Kritik der Urteilskraft* hat das Ausgezeichnete, daß Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmäßigkeit usf. ist das Allgemeine zugleich als an ihm selbst konkretgedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die Kantische Philosophie sich spekulativ. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden, – andere an der Anschauung und dem Bewußtsein der Lebendigkeit überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit.“

³ Enzy. I, § 44 Anm., S. 121

angedeutet werden: Nach Hegel ist zuerst das Wesen, das durch den *Begriff* der Reflexion verstanden werden wird, das, was das Sein in Wahrheit ist; das Wesen ist „die *Wahrheit des Seins*“ (WL II, 13). Damit wird gefragt, wie das Wesen sich bewegt, sich seine Bestimmtheit gibt und somit sich realisiert. Wenn es selbst zuerst als „die absolute Negativität“ (WL II, 19) verstanden werden kann, die aber dem Sein selbst immanent ist¹ und sich als die „eigene, die unendliche Bewegung des Seins“ (WL II, 14) ausweist, kann man zuerst eine Antwort darauf geben: Durch seine absolute Negativität bewegt es sich selbst, d. h. es *negiert* bzw. *setzt* sich selbst und gibt sich seine Bestimmtheit. Aber wie verhält es sich zu dieser Bestimmtheit und wie realisiert es sich selbst, damit es *der Begriff* wird?

Diese Frage zu beantworten, ist das Beweisziel der ganzen Wesenslogik. „Der ganze zweite Teil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.“² Das Wesen steht zu seiner Bestimmtheit in einem sich setzenden Verhältnisse: „*Setzen* fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objektiven Reflexion.“ (WL I, 130) Um dies sich setzende Verhältnis des Wesens zur Bestimmtheit bzw. zum Dasein in detail zu verstehen, müssen wir die Grundstrukturen der logisch-objektiven Reflexion untersuchen, die in der ganzen Wesenslogik thematisch erscheinen und zusammen mit anderen noch weitere Strukturen bilden, und aus der Rücksicht auf die Natur der Reflexion als totale Reflexion, als die immanente Reflexion der Reflexion in sich und der Reflexion in anderes, müssen wir sowohl diese Grundstrukturen der Reflexion voneinander unterscheiden als auch sie in ihre systematische Einheit zusammenbringen; jede Reflexion hat die einheitliche Struktur jener entgegengesetzten Reflexionsbewegungen in sich. Damit müssen auch die *Relate*, die in jeglicher Reflexionsstruktur thematisch herausgebracht werden und darin ihrerseits die Seiten, im Grunde genommen, der Negativität und der Unmittelbarkeit oder des Wesens und des Seins repräsentieren, und ihre verschiedenen Verhältnisseweise analysiert und erörtert werden. Hier kann zunächst bemerkt werden: Welche Reflexionsstruktur in der sich entwickelnden Darstellung des sich setzenden bzw. realisierenden Wesens sich ergibt, hängt davon ab, welche Charaktere die in derselben Reflexionsstruktur herausgebrachten *Relate* in sich enthalten und in welchem Verhältnisse sie zueinander stehen. Und jede Reflexionsstruktur ergibt sich durch die Analyse und als die Folge einer vorherigen Reflexionsstruktur.

Das Wesen realisiert sich durch die Darstellung dieser Grundstrukturen der Reflexion, die, wie es gezeigt werden wird, aus den *allgemeinen* und den *modifizierten* Formen der Reflexion

¹ Vgl. WL II, 124: „Das Sein ist die absolute Abstraktion; diese Negativität ist ihm nicht Äußerliches, sondern es ist Sein und sonst nichts als Sein nur als diese absolute Negativität.“

² Enzy. I, § 65 Anm., S. 156

bestehen. In dieser sich entwickelnden Darstellung erweist sich das Wesen als die strukturelle Einheit der selbstbezüglichen Negativität, als die Einheit der Einheit und Differenz von Unmittelbarkeit und Negativität; nur in diesem Sinne enthält es seinem Anspruch nach den Charakter der ontologisch-monistischen Subjektivität in sich.¹ Das Wesen bewegt sich, realisiert sich und *wird* zum ›Begriffe‹. Hegel stellt, wie gesagt, sein Systemprogramm so fest, daß das Wahre nicht nur als *Substanz*, sondern auch als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken ist; es ist für ihn als „allgemeinstes Konstruktionsprinzip“ „der Gedanke der universellen Vermitteltheit alles Singulären“.² In diesem Systemprogramm ist ausgedrückt, daß nicht nur die *zugrundeliegende* Substanz, sondern auch das *abstrakte* Subjekt in die universelle Vermittlung der *Substanz-Subjekt-Totalität* zu integrieren sein muß, die durch die Natur der logisch-objektiven Reflexion thematisiert wird. Als Problem gilt Hegel hier, „wie solche Subjektivität dem Begriff der Substanz abgewonnen werden könne oder wie – umgekehrt – in diese Selbstbeziehung Bestimmtheit zu bringen sei“. Hegel arbeitet „die Theorie der Ontologiekern“ in der Absicht heraus, dieses Problem zu lösen. Hier ist es zu sagen, daß er in seiner spekulativen Logik nicht nur „Bedeutungstheorie“, sondern auch „Ontologie substantieller Subjektivität“ bezweckt. Wird Hegels spekulative Logik „als selbstbezogene Bedeutungsfolge“ und *zugleich* „als Sequenz von Ontologiekernen in ontologischer Absicht“ beschrieben, so kann noch entschieden werden, „ob und in welchem Sinne sie eine definitive Ontologie überhaupt freisetzen kann“³. Um Substanz als Subjekt und zugleich Subjekt als Substanz zu verstehen,

¹ Über die Diskussionen dieser These, das Wesen habe *Quasi-Subjektivitätsstruktur*, vgl. M. Theunissen 1980, 330, K. J. Schmidt 1997a, 217 Anm. 327 und D. Ferrer 1998, 244ff.

² J. Bartels 1991, 115. „Soll die Welt als ‚totum‘, d. h. sowohl als Einheit und zugleich als unendliche Verschiedenheit gedacht werden, so ist dies nur möglich, indem dieses ‚totum‘ als ein System von Selbstbezüglichkeit herausgearbeitet und begriffen wird, in dem jedes einzelne Seiende mit allen anderen Seienden vermittelt ist, so daß jedes Seiende alle anderen Seienden in und aus seiner besonderen Existenz heraus perspektivisch reflektiert ... Mit Hilfe einer solchen Systemkonstruktion, in der die qualitative Verschiedenheit und der Zusammenhang der Wirklichkeit zugleich zum Ausdruck gebracht werden, wird ebenfalls verdeutlicht, daß das durch das Modell Repräsentierte keine statische Einheit und keinen statischen Zusammenhang der unterschiedlichen Seinsformen bildet, sondern daß es sich um ein dynamisches System handelt.“ (ebd., 116)

³ D. Henrich 1978a, 324. Z. B. nach R.-P. Horstmann (1984a) nehmen die ontologischen Theorien die Aufgabe wahr, „Möglichkeiten zur Bewältigung von Schwierigkeiten bereitzustellen, die mit der Heterogenität unserer wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Überzeugungen über ‚die Welt‘ zusammenhängen“ (ebd., 251). „Die Berechtigung von ontologischen Theorien besteht anscheinend darin, daß sie Konstruktionen anbieten, die es erlauben, die durch unsere Überzeugungen mehr oder weniger gut definierten ‚Teilwelten‘ als verschiedene Aspekte ein und derselben Welt zu verstehen (, indem – Hinzufügung v. Vf.) diese so gewonnenen Bilder von Teilen der Welt nicht unmittelbar von sich aus auf die Art ihres Zusammenhangs in Einer Welt verweisen. Hinweise darauf zu geben, wie ein solcher Zusammenhang gedacht werden kann, ist daher eines der wesentlichen Ziele von ontologischen Theorien.“ (ebd., 251f.) Und er thematisiert Hegelsche Ontologie als „relationsontologischen Monismus“ bzw. „subjektivitätsontologischen Monismus“, Bradleys Theorie der Relationen als „substantzontologischen Monismus“ und Russells Kritik an der monistischen Theorie der Relationen als „ontologischen Pluralismus“. Aus dieser Thematisierung will er zwei Folgerungen ziehen: Erstens irrt Russell bemerkenswert, „wenn er meint, Hegels ontologische Position als weitgehend identisch mit der von Bradley charakterisieren zu können“; zweitens gibt es „viele Gründe dafür, einen substantzontologischen Monismus für unhaltbar anzusehen“ und „keiner der Gründe, die Russell im Zusammenhang der Diskussion über Relationen anführt, gefährdet jedoch ernsthaft einen relationsontologischen Monismus, wenn es ihn denn geben sollte“. (ebd., 36)

muß die logisch-objektive Reflexion ihrer *Natur* nach so strukturiert werden, daß die strukturelle Einheit der Einheit und Differenz von Unmittelbarkeit und Negativität aufgrund der selbstbezüglichen Negativität und somit die Selbstbewegung bzw. das Sichbestimmen des wahrhaften Seins bzw. des Wesens ermöglicht wird, damit die „logikimmanente Begriffsstrukturen“¹ erklärt werden. Dann wird das Wesen zum ›Begriffe‹. So stellt D. Henrich fest: „Es ist eine Minimalbedingung für jede Interpretation, daß Hegels Systembegriff so gefaßt wird, daß sich die Logik der Reflexion ohne Artikulationsverlust in ihn einschreiben läßt.“²

¹ W. Jaeschke 1978, 111: „Indem das Subjekt als Substanz begriffen wird, kann es ihr nicht als äußerlich entgegenstehen; an die Stelle unserer Reflexion tritt die substantiale immanente Reflexion. Indem andererseits die Substanz als Subjekt erkannt wird, läßt sich die im frühen substanzmetaphysischen Entwurf notwendig äußerliche Subjektivität logisch als Moment der Begriffsstruktur rekonstruieren; unsere Reflexion wird ersetzbar durch die eigene Reflexion des Begriffs. ... Die Integration sowohl des im frühern substanzmetaphysischen Entwurf äußerlich-subjektiven Erkennens als auch der Seite des Füruns aus dem subjektivitätsmetaphysischen Entwurf 1804/05 in die logischen Begriffe vollzieht sich nicht durch Unterwerfung der Logik unter ein willkürlich entworfenes Konzept der Spekulation, sondern als Schlußpunkt einer langjährigen Ausarbeitung logikimmanenter Begriffsstrukturen, die Hegels frühe, traditionelle Rahmenkonzepte von innen aushöhlen und ihre schrittweise Anpassung an den jeweiligen Stand der Ausbildung interner logischer Verhältnisse erzwingen.“

² D. Henrich 1978a, 229

II. Übergang von der Seinslogik in die Wesenslogik

Wesenslogik thematisiert mit Hilfe der selbstbezüglichen Negativität und des Begriffs der Reflexion das *Verhältnis* von Unmittelbarkeit und Negativität bzw. Reflexion *als solches*, wodurch das Sein so erfaßt wird, wie es in Wahrheit ist. Bevor wir eben direkt in die Wesenslogik hineinkommen und sie thematisieren, möchten wir zunächst fragen, welche Probleme die Seinslogik, indem sie auch das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Negativität oder von Sein und Bestimmtheit thematisiert, in sich hat, warum und wie sie in die Wesenslogik übergehen muß und welche Aufgaben sie damit der Wesenslogik übergibt. Von dem Anfangsproblem spekulativer Logik Hegels selbst einmal abgesehen,¹ hat die Seinslogik im allgemeinen gesehen das Sein so zu ihrem *Bestimmungsprinzip*, daß das Sein als die *Grundlage* aller Bestimmtheit durch deren *Abstraktion* gilt, was dasselbe ist, sie hat einen fundamentalen *Unterschied* von Unmittelbarkeit und Negativität oder Sein und Bestimmtheit zum Prinzip, selbst wenn in der fortgehenden Darstellung der Seinslogik das Verhältnis von diesen beiden Komponenten zueinander als solches immer mehr in ihre Thematik eingestellt wird. Diese beiden Gedanken, die abstrakte Identität bzw. der abstrakte Unterschied von den beiden Komponenten und das Verhältnis von diesen, treten in jeder Bestimmung des Seins in der Seinslogik damit als *impliziter* Widerspruch zwischen Prinzip und Prinzipiatum oder zwischen Sein und Bestimmtheit hervor, wodurch jedoch ein *Übergehen* von jeder Bestimmung des Seins in ihre *andere* als seinslogische Bewegungsweise² ermöglicht wird.

Da es sich jetzt um den Übergang von der Seinslogik in die Wesenslogik handelt, beschränken wir unsere Analyse dieses Übergangsproblems auf die zwei seinslogischen Begriffe ›die affirmative Unendlichkeit‹ und ›die absolute Indifferenz‹, die von Hegel am Ende der Daseinslogik und am Ende der ganzen Seinslogik abgehandelt worden sind. Denn sie beide

¹ Zu Problemen des Anfangs der *Logik* selbst vgl. bes. D. Henrich 1967a, W. Wieland 1978, H. F. Fulda 1975², 1978a, R. Bubner 1978, 1980, F. Schick 1994. Z. B. stellt F. Schick (1994) in Bezug auf den Anfang der *Logik* eine systematische Frage, „ob er die Kontroverse (von Affirmation und Kritik des reinen Seins) aushalte, d. h. ob die *Logik* eine konsistente Synthese von Affirmation und Kritik des reinen Seins hervorbringt.“ Behauptend, daß diese Frage nur „negativ zu beantworten“ sei, beschreibt er: „Die Ambivalenz des Anfangs der *Logik* läßt sich so auch im nachhinein nur beschreiben, aber nicht lösen. Der Anfang wird von zwei gedanklichen Motiven bestimmt, die einander unvermeidlich widersprechen: von der Einsicht in das Dilemma des bestimmungslosen Anfangs – und von dem Entschluß, gerade so, in Bestimmungslosigkeit, anzufangen.“ (ebd., 153) Dagegen wolle die Hegelsche *Logik* die Autonomie und Absolutheit des Denkens „– ganz im Sinn neuzeitlicher Erkenntnistheorie und neuzeitlichen Metaphysikverständnisses – als *creatio ex nihilo*, den Gedanken als bedingungslosen Schöpfer seiner selbst und seines Gegenstandes“ (ebd., 154), worin jene konsistente Synthese hervorgebracht werden kann.

² Hegel nennt das seinslogische „*Sichbestimmen* des Begriffs“ „ein Übergehen“ (WL I, 131). Im *Jenaer Systementwurf II* tritt an die Stelle des „Übergehens in ein Anderes“ in der Logik die „absolute Sichselbstgleichheit“ in der Metaphysik ein, als „eine Negation der Reflexion überhaupt, des Übergehens in ein Anderes“ (JS II, S. 137). In diesem Sinne kann man auch eine systematische Identität aufgrund der Bezeichnung zwischen dem ersten Teil, der Logik im *Jenaer Systementwurf II* und der Seinslogik in der *Wissenschaft der Logik* sehen.

antizipieren schon in der Seinslogik die ganze Struktur des Wesens, die durch den Begriff der Reflexion aufgrund der selbstbezüglichen Negativität thematisiert wird. Hier wird zu zeigen sein, wie und warum in ihnen solche Probleme sich ergeben, nämlich Probleme der *abstrakten Identität* bzw. Allgemeinheit, des *Prozesses ins Unendliche* und der *Wechselbeziehung* entgegengesetzter Bestimmungen, die sich die Seinslogik in die Wesenslogik übergehen lassen und mit denen Hegels spekulative Reflexionstheorie sich konfrontieren muß, und welcher Grundgedanke diesen Problemen zugrundeliegt. Damit wird gezeigt, daß die Begriffe der affirmativen Unendlichkeit und der absoluten Indifferenz insofern noch die *seinslogischen* Begriffe sind, als dieser ihnen zugrundeliegende Gedanke nicht *als solcher* thematisiert wird; er bleibt in der Seinslogik nur als unterbestimmt, mit Hegel zu reden, an sich.

Dieser Grundgedanke wird am Anfang der Wesenslogik, den man im allgemeinen die Logik der Reflexion nennt, als Gedanke der *Selbstbezüglichkeit* der doppelten *Negation* thematisiert; diese selbstbezügliche Negativität macht bei Hegel aus „die abstracte Grundlage aller philosophischen Ideen, und des speculativen Denkens überhaupt, von der man sagen muß, daß sie erst die neuere Zeit in ihrer Wahrheit aufzufassen begonnen hat“ (GW 11, 77). Die Wesenslogik beginnt ohne Titel mit dem Satz, der „das Proömium der Wesenslogik“¹ kennzeichnet; er heißt: „Die *Wahrheit des Seins* ist das *Wesen*.“ (WL II, 13) Zur Rechtfertigung dafür, daß das Wesen wirklich die Wahrheit des Seins ist, muß aufgezeigt werden, wie die Wesenslogik jene von der Seinslogik überlieferten Probleme neu formuliert und weiter thematisiert, welche Bedingungen der Begriff des Wesens als Reflexion erfüllen muß, um als „Nachfolger des Seins“² zu fungieren, oder unter welchen Bedingungen die doppelte Negation sich als selbstbezüglich erweisen kann, wodurch das Wesen als die selbstbezügliche absolute Negativität definiert wird, und welche Aufgaben die Wesenslogik von der Seinslogik übernimmt.

II.1. Das Sein als Grundlage der Negativität

II.1.1. Die affirmative Unendlichkeit

Die ursprüngliche Einheit von Sein und Nichts als solche macht in der spekulativen Logik Hegels „das Element von allem Folgenden“ (WL I, 86)³ aus. Aber es kommt darauf an, zu

¹ M. Theunissen 1980, 303, 306 Anm. 3

² D. Henrich 1978a, 230

³ Zur Bedeutungen des Begriffs ›Element‹ vgl. A. Nuzzo 1997, 54f. Mit aristotelischen Bedeutungen dieses Begriffs vergleichend sind Hegelsche Bedeutungen trotz der Gleichheiten mit aristotelischen noch an „denjeni-

zeigen, wie und inwiefern diese ursprüngliche Einheit „in den verschiedenen Kreisen der Bestimmung und besonders im Fortgange der Exposition oder näher im Fortgange des Begriffs zu seiner Exposition“ (WL I, 131) sich als Element erweisen und realisieren kann. Darin ist es wichtig: „Beides ist immer sehr wohl voneinander zu unterscheiden; das nur, was *gesetzt* ist an einem Begriffe, gehört in die entwickelnde Betrachtung desselben, zu seinem Inhalte. Die noch nicht an ihm selbst gesetzte Bestimmtheit aber gehört unserer Reflexion.“ Im ganzen Paragraphen, worin dieser Unterschied zwischen gesetzter Bestimmtheit und noch nicht gesetzter Bestimmtheit zitiert ist, unterscheidet Hegel noch zwischen „unserer Reflexion“, die „die Natur des Begriffs selbst“ betrifft, und unserer Reflexion, die „äußere Vergleichung“ ist. (WL I, 117) Diese methodischen Unterschiede, die nicht als Indiz dafür zu werten sind, „daß die *Wissenschaft der Logik* etwa der *Phänomenologie* noch nahe stünde“¹, kennen „das metaphysische Philosophieren“ und auch „das kritische“ (WL I, 131)² insofern *nicht*, als diese „nur *Seiendes* und zwar *Ansichseiendes* behaupten und hervorbringen“ (WL I, 131)³. Diese Unterschiede, die in der zweiten Ausgabe der Seinslogik hinzugefügt worden sind,⁴ spielen in „der dialektischen Entwicklung“ des Begriffs (WL I, 131) oder „im Fortgange der Sache selbst“ (WL I, 117) eine wichtige Rolle.

In Rücksicht auf die ganze ‚Logik des Daseins‘ ist daraus von Hegel gefolgert: Die Logik des Daseins ist „die Sphäre der Differenz, des Dualismus, das Feld der Endlichkeit“; hier sind das Sein und das Nichts noch „*ungleich*“, die Bestimmtheit ist „ein relatives“ Bestimmtein

gen ‚monistischen‘ Ansatz gebunden, den Aristoteles verworfen hatte“, nämlich das Element sei bei Hegel „*eins* und *einziges*“ (A. Nuzzo 1997, 54 Anm. 5).

¹ K. Düsing 1984², 333. Düsing schreibt hier so weiter: „Die Unterscheidung der erwähnten Positionen (sc. zwischen ‚für uns‘ und ‚gesetzt‘) geht in diesem früheren Entwurf Hegels wie auch in der *Phänomenologie* offensichtlich auf die Ausführung des transzendentalen Idealismus als Geschichte des Selbstbewußtseins zurück, wie sie der frühe Fichte und der junge Schelling unternahmen. In diesen Theorien bestand ein zentrales subjektivitätstheoretisches Problem darin, in Korrelation zu den Bewußtseins- und Erkenntnisleistungen als spezifischen Inhalt und Gegenstand des Erkennens das reine Subjekt selbst in Konstitutionsstufen aufzuweisen. In Hegels spekulativer Logik dagegen, in der der Inhalt schon der Begriff oder die Methode als Subjektivität selbst in absoluter Gültigkeit und ohne Korrelation zu einem vorausgesetzten Erkennenden ist, liegt das entsprechende Problem in der genetischen Darstellung des gesamten Beziehungsgefüge der Subjektivität, das Hegel durch die Differenzierung der Methode, nämlich durch die Architektur der Stufen von Relationen und Einheiten löst, aus denen der Begriff der denkenden Selbstbeziehung hervorgeht.“ (ebd., 334)

² Diese Philosophieren haben für Hegel die gleiche Bedeutung wie ‚das sog. seinslogische Denken‘, das das Sein zu seinem Prinzip bzw. Grundlage hat und im allgemeinen das ‚abstrahierende‘ oder ‚vergegenständlichte‘ Denken genannt werden soll. Darüber sagt Hegel, daß es nicht nur „*vormalige Metaphysik*“, sondern auch überhaupt „die *bloße Verstandesansicht* der Vernunftgegenstände“ (Enzy. I, § 27, S. 93) sei.

³ Vgl. Chr. Weckwerth 2000, 47: „Seine Logik des Daseins stellt in dieser Hinsicht eine grundlegende Kritik am traditionellen Dingbegriff bzw. an der Auffassung dar, das Seiende als gleichgültiges Nebeneinander einzelner, selbständiger Gegenstände zu begreifen. Hegel selbst faßt das Seiende dagegen bereits auf dieser Elementarebene als *ein relationales Gefüge* (Hervorhebung v. Vf.), in dem Bestimmtheiten (Qualitäten) nur in Beziehung auf andere Bestimmtheiten gedacht werden kann.“

⁴ Chronologisch und in Anbetracht der Entwicklung des Gedankens Hegels gesehen, mag die erste Ausgabe wichtiger als die zweite sein, aber der hier zitierte Paragraph ist meines Erachtens methodisch zu dem Verständnis der Seinslogik und deren Übergangs in die Wesenslogik bedeutungsvoll. Zur Vergleichung der ersten und der zweiten Ausgabe vgl. H. Kimmerle 2000, 158-172

und ihre Einheit ist noch „*nicht gesetzt*“. Daher bezeichnen die Bestimmungen, die in der Logik des Daseins abgehandelt worden sind, noch „die unvollkommenen Einbildungen der Negation in das Sein“, in denen „die Differenz“ von Sein und Negation herrscht. Indem die Negation dagegen in die Unendlichkeit als „*gesetzte* Negation der Negation“, die auch als „einfache Beziehung auf sich“ (WL I, 174) das Fürsichsein¹ wird, hineingeht, ist „der Unterschied“ von Sein und Negation „gesetzt und ausgeglichen“. Hier drückt die Bestimmtheit bzw. die Negation nicht ‚ein relatives‘, sondern „die Ausgleichung mit dem Sein, – *absolutes Bestimmtheitsein*“ aus. (WL I, 174) Dies faßt Hegel selber so zusammen: Die „*unvollendete Reflexion* hat die Negativität jenseits, das Positive oder Reale aber diesseits. Obwohl die Erhebung des Endlichen ins Unendliche und die Zurückrufung des Jenseits in das Diesseits, oder das Aufheben dieser beyden unvollkommenen Bestimmungen vorhanden ist, bringt sie doch diese Gedanken nicht zusammen.“ (GW 11, 83) Dahingegen besteht „die Natur des spekulativen Denkens ... in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes, und zwar faktisch, sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewegende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, – die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche.“ (WL I, 168)

In Anbetracht jener methodischen Unterschiede und deren Folgen muß hier der Übergang der Seinslogik in die Wesenslogik untersucht werden. Zunächst gibt die Kategorie ›Unendlichkeit‹ eine Möglichkeit dieses Übergangs. Diese Übergangsweise können wir in den verschiedenen Logik-Entwürfen in Nürnberger Zeit Hegels sehen; mit Ausnahme des Entwurfs von 1810/11, wo die Kategorie ›Unendlichkeit‹ die Quantitätskategorien vollendet, und wo die Kategorie ›Maß‹ erstmalig in die Seinslogik hineingeführt ist und die letzte seinslogische Bestimmung ausmacht, bildet in den Entwürfen von 1808ff. und 1808/09 die Unendlichkeit

¹ Zur Schwierigkeiten der Auffassung des Fürsichseins als selbstbezügliche absolute Negativität vgl. D. Henrich 1967b, 147f. Anm. 14: „Das Kapitel »Fürsichsein« in der Seinslogik enthält Passagen, die durchaus mit Hilfe der Begriffe ›Setzen‹ und ›Voraussetzen‹ aufgebaut sind. Hegel leitet in dieses Kapitel auch so ein, daß es schwierig wird, die Dynamik seiner Entwicklung von der des Wesens zu unterscheiden. Daraus ergibt sich die Interpretationsaufgabe, das Verhältnis des Fürsichseins zum Wesen aufzuklären. Durch folgende Beobachtung wird diese Aufgabe noch kompliziert: *Hegel hat die Terminologie der bestimmenden Reflexion erst in der zweiten Auflage in das Kapitel »Fürsichsein« eingearbeitet.* ... Das könnte zu der Vermutung führen, Hegel habe zur Zeit der Neuauffassung der Logik die Strukturen der Reflexion in das Fürsichsein übertragen wollen; ... Doch läßt sich zeigen, daß Hegel selber darauf beacht war, den Unterschied zum Wesen festzuhalten. ... In welcher Beziehung aber logische Explikationsform und Unmittelbarkeit der Momente im rekonstruierten »Fürsichsein« zu einander stehen, das auszumachen, bleibt eine der erheblichsten Schwierigkeiten für das Verständnis der Seinslogik.“ Mit dem Fürsichsein erreicht mit G. M. Wölfe (1994) zu sprechen „die Negation der Negation“ zum ersten Mal „eine Stufe ..., in der die Reflexion ›als unendliche Rückkehr in sich‹ im Sinne der ›negativen Beziehung auf sich‹ herausgebildet ist“. „Im Zusammenhang des Fürsichseins kann dann auch schon vom ›Setzen‹ z. B. der ›vielen Eins‹ die Rede sein. Aber beide, sowohl die ›negative Beziehung auf sich‹ wie auch das ›Setzen‹, sind noch von der ›sich auf sich beziehenden Negativität‹ des Wesens und vom ›Setzen‹ und ›Gesetztsein‹ des Wesens zu unterscheiden, denn sie sind noch einbegriffen in die Artikulationsweise des *Übergehens* und gehören noch nicht in die Artikulationsweise der *Analyse*, die für das Wesen charakteristisch ist.“ (ebd., 104)

nach den Kategorien ›Qualität‹ und ›Quantität‹ die Abschlußkategorie der Seinslogik und bereitet den Übergang in die Wesenslogik vor.¹ Eine Reminiszenz ergibt sich auch in *Jenaer Systementwürfe II* von 1804/5; hier macht die Unendlichkeit den Widerspruch und die Dialektik des ersten Abschnitts »[I. Einfache Beziehung]« thematisch und geht in den zweiten Abschnitt »Das Verhältnis« über.² Es ist für diesen Übergang noch wichtiger, daß die Unendlichkeit in der Seinslogik selbst die Struktur des Wesens als absolute Reflexion präfiguriert; das Wesen ist die reine absolute Reflexion und seine „Bestimmtheit“ ist wie das absolute Bestimmtheitssein der Unendlichkeit „unendliche Bestimmtheit“ oder „das mit sich zusammengehende Negative“. (WL II, 23)

Die Unendlichkeit ist die gesetzte Negation der Negation. Der Gedanke „Negation der Negation“³ hat sich nach der Darstellung der Seinslogik erstmal schon in der Kategorie ›Etwas‹ gezeigt: Das Etwas ist „die erste Negation der Negation, als einfache seiende Beziehung auf sich“. Diese Negation der Negation ist als Etwas nur „der Anfang des Subjekts“ oder „das Insichsein nur erst ganz unbestimmt“. Hier liegt „die negative Einheit mit sich“ zugrunde. (WL I, 123) Dieser Gedanke ist mit der Kategorie ›Unendlichkeit‹ so beschrieben: Die Unendlichkeit ist die „Negation der Negation“, aber diese ist darin nur „an sich Beziehung auf sich selbst, die Affirmation“. Als diese Affirmation ist die Unendlichkeit „Rückkehr zu sich selbst, d. i. durch die *Vermittlung*, welche die Negation der Negation ist.“ (WL I, 160f.)⁴ So ist sie „die abstracte Grundlage aller philosophischen Ideen, und des speculativen Denkens überhaupt“ (GW 11, 77). Hier, vom Unterschiede der seinslogischen Stellenwerten von Etwas und Unendlichkeit abgesehen, ist es zu fragen, wie sich die Negation der Negation und die Selbstbezüglichkeit der Negation als Affirmation zueinander verhalten und welche Struktur die negative Einheit mit sich oder die Rückkehr zu sich selbst durch die Vermittlung in sich hat, die in jenem Verhältnisse von *Negation* und *Selbstbezüglichkeit* zugrundeliegt und im ›Etwas‹ nur der unbestimmte Anfang des Subjekts ist und hier in der ›Unendlichkeit‹ nur als an sich oder „unmittelbar“ (WL I, 151) angedeutet ist; diese Struktur wird in der Wesenslogik mit Hilfe der Strukturen der ›Reflexion‹ weiter thematisiert und als ›Subjekt‹ bzw. ›Subjekti-

¹ Vgl. Hegel Bd. 4: *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse* (1808ff.), *Logik für die Mittelklasse* (1808/09) und *Logik für die Mittelklasse* (1810/11). Dazu auch vgl. K. Düsing 1984², 185, 209ff.

² Neben dieser Funktion hat die Kategorie ›Unendlichkeit‹ auch die andere, die R.-P. Horstmann in seiner »Einleitung« dieser Entwürfe so beschrieben hat: „Was zunächst die Logik betrifft, so hat sie hier neben der in der Systemskizze angedeuteten destruktiven Aufgabe die Funktion, auf einen Standpunkt zu führen, der die begrifflichen und operativen Mittel bereithält, um das Absolute als Idee zu explizieren. ... Die Logik unseres Systementwurfs hat genau die Funktion, diesen Nachweis zu erbringen, und sie tut dies mittels der Ausfaltung einer relationalen Struktur, die Hegel mit dem Terminus ›Unendlichkeit‹ beschreibt.“ (ebd., Xf.)

³ Zur Frage, wie und unter welchen Bedingungen das Nichts sich über die „Negation überhaupt“ (WL I, 118) zur „Negation der Negation“ bestimmt, vgl. D. Henrich 1978b

⁴ Vgl. GW 11, 78: „Wie sich also der Begriff des *Unendlichen* ergeben hat, so ist es das Andersseyn des Andersseyns, die Negation der Negation, die Beziehung auf sich, durch Aufheben der Bestimmtheit.“

vität« erklärt wird. Dies macht Ansatzfragen aus, die in meiner ganzen Arbeit abgehandelt werden. Zunächst ist es hier die Hauptsache, „den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit von der schlechten Unendlichkeit, das Unendliche der Vernunft von dem Unendlichen des Verstandes zu unterscheiden“. (WL I, 149)

Zunächst abzusehen davon, wie ein hier entstehender Widerspruch bzw. ein unendlicher Prozeß aufgelöst werden kann, muß der Übergang von der Endlichkeit zur Unendlichkeit untersucht werden. Das Endliche ist Hegels Darstellung nach durch das Verhältnis von Bestimmung und Grenze oder von Sollen und Schranke definiert.¹ Diese Momente sind in dem Endlichen „sich qualitativ entgegengesetzt“ (WL I, 148) und machen eine Verhältnissstruktur aus, worin ein Widerspruch entsteht.² Das Endliche ist „der Widerspruch seiner in sich“ (WL I, 148), der sich aufhebt, und es ist so „die Negation seiner an ihm selbst“ (WL I, 157) oder „das Hinausgehen über sich“ (WL I, 160). Das Endliche negiert sich und geht über sich in ein anderes Endliches hinaus, das auf gleiche Weise wie jenes sich negiert und über sich noch in ein anderes Endliches hinausgeht, und *so ins Unendliche*. Hier ergibt sich jedes Resultat des Hinausgehens des Endlichen über sich als ein Endliches oder ein Negatives eines Negativen. So, selbst wenn ein Endliches vergeht und ein anderes Endliches entsteht, ist das Endliche selbst in seinem Hinausgehen über sich nicht vergangen, sondern es entsteht wieder, und das Resultat ist zuerst „seine *Bestimmung* selbst“. Wenn dieses unendliche Hinausgehen über sich weiter eine relationale Struktur der Endlichen konstruiert, die im unendlichen Hinausgehen über sich vergehen und zugleich entstehen, macht diese Struktur selber ihres „Ansichsein“ aus. Darin ist so das Endliche in seinem Hinausgehen über sich noch „*mit sich zusammengegangen*“; es ist die „Negation der Negation“. Diese eine Struktur, die als Negation der Negation auch „affirmatives Sein“ ist, erfaßt Hegel als „*das Unendliche*“. (WL I, 148f.) Das Unendliche ist als wiederhergestelltes Sein „das wahrhafte Sein“ oder „*affirmative Bestimmung*“ des Endlichen selbst. (WL I, 150)

Wenn die relationale Struktur des Unendlichen allein nur als das Ansichsein bzw. das Affirmative gesehen und das Endliche nur als das Negative des Negativen angenommen ist,

¹ Vgl. WL I, 143: „Das Endliche hat sich so als die Beziehung seiner Bestimmung auf seine Grenze bestimmt; jene ist in dieser Beziehung *Sollen*, diese ist *Schranke*. Beide sind so Momente des Endlichen, somit beide selbst endlich, sowohl das Sollen als die Schranke.“

² Zur Frage, wie ein Widerspruch bzw. der unendliche Prozeß entsteht, vgl. GW 11, 77: „Hier ist die ansichseyende Negation nur erst Sollen, zwar Negation der Negation, aber so daß diß *Negiren selbst* noch die *Bestimmtheit* ist. Es ist nemlich die Grenze oder Negation, welche sich als *Ansichseyn* auf sich als *Nichtseyn* bezieht. Beyde Negationen, welche sich aufeinander beziehen, machen die *Beziehung* der Negation *auf sich selbst* aus, aber sie sind noch *andre* für einander; sie begrenzen sich gegenseitig. Diese Negationen nun, die sich noch als andere aufeinander beziehen, – die als *Nichtseyn gesetzte* Negation und die *ansichseyende* Negation – die Schranke und das Sollen, machen das (qualitativ) *Endliche* und (qualitativ) *Unendliche*, und deren *Beziehung aufeinander* aus.“ Dies ist in der zweiten Ausgabe durch „Entzweiung des *Ansichseins* und des *Daseins*“ (WL I, 148) beschrieben, wodurch zwischen Sollen und Schranke ein Widerspruch entsteht.

dann bleibt hier noch eine Differenz vom Unendlichen und Endlichen stehen. Daher muß das Verhältnis von beiden noch betrachtet werden. Wenn das Endliche seiner Bestimmung nach das Hinausgehen über sich oder die Negation seiner an ihm selbst ist, wodurch das Unendliche erfaßt wird, und wenn das Unendliche „das *Hinausgehen* über das *Endliche*“ oder „die Negation des Endlichen“ ist, dann ist in jedem „die *Bestimmtheit* des *Anderen*“ immer „mit *ausgesprochen*“. So besteht jedes nur in *Beziehung* auf das Andere oder in Einheit mit dem Anderen. Dahingegen könnten sie beide jedes nur als „*beziehungslos*“ (WL I, 157) oder als für sich isoliert von dem Anderen angenommen werden.¹ In diesem Falle ist einerseits das Unendliche als „*eines der beiden*“ und wird damit selber „das *endliche Unendliche*“. Andererseits hat das Endliche nur als „*Beziehung auf sich*“ (WL I, 157f.) dieselbe Selbstständigkeit wie das Unendliche in sich und wird damit selbst „das *verunendlichte* Endliche“ (WL I, 159). Diese beiden Betrachtungsweisen haben nach Hegel „ein und dasselbe Resultat“ (WL I, 158); jedes hat „das Andere seiner selbst“ (WL I, 160) an ihm selbst oder jedes ist es selbst und das Andere seiner selbst. Hier könnte es *zwei Einheiten* geben, weil jedes eine Einheit seiner selbst und seines Anderen ist.

Aber, indem dieser Prozeß noch genau einzusehen ist, kann man sehen, daß jedes nur durch „*Aufheben* seiner selbst“ seine Einheit mit dem Anderen erreicht, die selbst das Unendliche ist. Jedes ist nur insofern die Einheit seiner selbst und seines Anderen, als es sich selbst aufhebt. Das Endliche hebt als Negation der Negation sich selbst auf und geht in das Unendliche über. Dieses war als die Negation des Endlichen zunächst das Ansichsein oder Affirmative. Aber es gilt in dieser Bestimmung nur als „das leere Jenseits“ oder die „leere Flucht“. (WL I, 160)² Sonst muß es sich selbst aufheben, damit es die Einheit seiner und seines Anderen erreichen kann, die aber es selbst ist. Durch sein Selbstaufheben kehrt es zu sich selbst zurück. Dies Aufheben ist somit „ein Zurückkehren aus der leeren Flucht, *Negation* des Jenseits, das ein *Negatives* an ihm selbst ist“. (WL I, 160) „Dies zweifache Aufheben“ macht

¹ Hegel erklärt dies mit Hilfe der Begriffe ›Absonderung‹ und ›Grenze‹. Zu den seinslogischen Funktionen des Begriffs ›Grenze‹ vgl. bes. J. Behrens u. W. Kant 1979, 171: „Die Grenze ist 1. definiens bestimmter Selbstständigkeit von Etwas, wodurch dieses Anderes von sich abhält; und 2. definiens *sowohl* von Etwas *als auch* für Anderes, also Grund ihrer Unterscheidung und Beziehung, d.h. die Grenze macht beide zu Implikaten und ist damit zugleich die Selbstständigkeit beider. Hat das Etwas sowohl wie das Andere seinen Bestand nur aus der Grenze, so weisen das Etwas wie auch das Andere von sich her schon immer über sich hinaus auf ihr definiens. Wird nun in abstrakter Isolierung von der Doppelseitigkeit des definiens, der Verdopplung von Implikaten, abgesehen, entstehen über den bestimmten Negationstyp Selbstnegation und einfacher Selbstwiderspruch: denn die Grenze ist 3. principium differentiae, mithin Allgemeines und allgemeine Bedingung abstrakter Isolierung.“ Dazu vgl. auch Önay Sözer 2000, 173-185

² Vgl. WL I, 166: „Das Unendliche – nach dem gewöhnlichen Sinne der schlechten Unendlichkeit – und der *Prozeß ins Unendliche*, wie das Sollen, sind der Ausdruck eines *Widerspruchs*, der sich selbst für die *Auflösung* und für das Letzte gibt. Dies Unendliche ist eine erste Erhebung des sinnlichen Vorstellens über das Endliche in den Gedanken, der aber nur den Inhalt von Nichts, dem *ausdrücklich* als nichtseiend Gesetzten, hat, – eine Flucht über das Beschränkte, die sich nicht in sich sammelt und das Negative nicht zum Positiven zurückzubringen weiß.“

„eine Einheit“ aus (WL I, 161), worin das Endliche und das ihm entgegengesetzte Unendliche „ihre qualitative Natur“ (WL I, 158) verlieren und damit die zwischen ihnen noch stehende qualitative Differenz aufgehoben wird. Diese *eine* Einheit als „dieselbe Negation der Negation“, wodurch beide ihre Einheit mit dem Anderen erreicht haben, ist die Beziehung auf sich selbst als „Rückkehr zu sich selbst, d. h. durch die *Vermittlung*, welche die Negation der Negation ist“. (WL I, 160f.) Als solche eine Einheit hat das jetzt erreichte Unendliche einen ganz anderen Sinn als das Unendliche, das noch dem Endlichen entgegengesetzt ist. Dies ‚wahrhaft‘ Unendliche hat eine totale relationale Struktur, wodurch die beiden, es selbst und das Endliche, die jedes selber die *Einheit* seiner und seines Anderen sind, in einem *bestimmten* Verhältnisse des Übergehens in Anderes stehen.¹

Welchen Charakter hat dieses Unendliche in sich? Es und das Endliche haben darin „den Doppelsinn“ (WL I, 163), nämlich sie sind jedes die doppelte Negation der Negation: Jedes ist als Negatives des Negativen es selbst und zugleich das Andere seiner selbst und tritt nur „vermittels ihres Gegenteils“, aber wesentlich ebensosehr „vermittels des Aufhebens ihres Gegenteils“ (WL I, 162) hervor. In diesem genauen Sinne ist jedes nach Hegel „ideell“ und „nicht *selbständig seiend*, sondern als *Moment*“. (WL I, 165)² Das wahrhaft Unendliche, das diese beiden zu seinen Momenten hat, ist so beschaffen einerseits, „der Prozeß zu sein, in welchem es sich herabsetzt, nur *eine* seiner Bestimmungen, dem Endlichen gegenüber und damit selbst nur eines der Endlichen zu sein“, und andererseits, „diesen Unterschied seiner von sich selbst zur Affirmation seiner aufzuheben und durch diese Vermittlung als *wahrhaft Unendliches* zu sein“; es ist die Einheit von *Prozeß* und *Affirmation*. Diese Bestimmung des wahrhaft Unendlichen kann nicht durch „die schon gerügte *Formel* einer *Einheit* des Endlichen und Unendlichen“ dargestellt werden; „die *Einheit* ist abstrakte bewegungslose Sichselbstgleichheit, und die Momente sind ebenso als unbewegte Seiende.“ Das wahrhaft Unendliche aber „ist, wie seine beiden Momente, vielmehr wesentlich nur als *Werden*, aber das nun

¹ Vgl. H. Fink-Eitel 1978, 56: „Das unendliche Bestimmtheitsverhältnis des Übergehens kann sich dann nur so zu sich verhalten, daß es in ein ihm gegenüber Anderes übergeht, in das unmittelbare Reale, welches dadurch seinerseits zum Übergehen in sein Anderes gebracht wird, das selber ein Übergehendes ist. Auf der Grundlage des Verhältnisses zu Anderem und wieder Anderem und wieder Anderem ... hatte die Endlichkeit zuvor die endlichen ›Etwas‹ in ihrer Verhältnisse der Selbstnegation wechselseitig begründet. Genau *diese Differenz zwischen Relation und Relat ist nunmehr aufgehoben* (Hervorhebung v. Vf.): das Verhältnis ist dasselbe wie das, was es zum Übergehen bringt: Übergehen in Anderes. Indem das Endliche in Anderes übergeht, geht es mit sich zusammen, ist es selbst doch dasselbe, wie seine Beziehungsweise, – Übergehen. Es ist also nicht nur eine durch Anderes begründete Selbstnegation, sondern eine durch das Übergehen in es *selbstbegründete* Selbstnegation. Das Zusammengehen des Endlichen mit sich kraft Selbstnegation der Endlichkeit aber nennt Hegel »*affirmative Unendlichkeit*«.“

² Vgl. WL I, 113f.: „*Aufheben* und das *Aufgehobene* (das Ideelle) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonders vom Nichts zu unterscheiden ist. Etwas ist nur insofern aufgehoben, als es in die Einheit mit seinem Entgegengesetzten getreten ist; in dieser näheren Bestimmung als ein Reflektiertes kann es passend Moment genannt werden.“

in seinen Momenten *weiter bestimmte* Werden“. (WL I, 163f.)¹ So ist es als „sich in sich bewegende Einheit“ (WL I, 168) „die Negation als sich *auf sich selbst beziehend*“ (GW 11, 82), nämlich die durch das Übergehen in Anderes *selbstbegründete Selbstnegation*.

Unter der Voraussetzung, daß die Negation der Negation und die Selbstbezüglichkeit der Negation als Affirmation Hegels Absicht nach eine einheitliche relationale Struktur des wahrhaft Unendlichen konstruieren, haben wir bis jetzt die Struktur des wahrhaft Unendlichen dargestellt, die in der Seinslogik über das Niveau des Seins erhebt und die Struktur der reinen absoluten Reflexion präfiguriert. Aber, wenn diese Voraussetzung selbst in Frage gestellt wird, so ist diese Struktur, die das wahrhaft Unendliche in sich hat, noch nicht an ihm selbst gesetzt, sondern „in einer einfachen Reflexion von uns“ (WL I, 161), und zwar, wenn auch diese Reflexion ‚die Natur des Begriffs selbst‘ betrifft.² Daher deutet Hegel die Struktur des wahrhaft Unendlichen in der Seinslogik nur als „*an sich*“ (WL I, 160), „die *innerliche*“ (WL I, 154), die „verrufene“ Einheit des Endlichen und Unendlichen (WL I, 158) an. Denn sie ist „in dem qualitativen Anderssein derselben *verborgen*“ (WL I, 154) und auf diese Einheit wird noch „nicht reflektiert“ (WL I, 156). Hier liegt es zugrunde, daß die Seinslogik das Sein nur als Grundlage der Negativität hat, d. h. sie den fundamentalen Unterschied von Negation der Negation und Selbstbezüglichkeit der Negation zu ihrem Prinzip hat, damit das Unendliche wieder ins Sein und hierbei speziell ins ›Fürsichsein‹ zurückfällt.

Dadurch kommt es vielmehr hier auf „die *Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen*“ oder den „*Progreß ins Unendliche*“ an (WL I, 155), was Spinoza mit Recht als „eine bloß eingebildete Unendlichkeit (*infinitum imaginationis*)“³ bezeichnet; dies Problem, dem „der Widerspruch eines *qualitativen Seins* und eines darüber hinausgehenden, *ohnmächtigen Sollens*“ (WL II, 363) zugrundeliegt, entsteht, indem die Negation der Negation und die Selbstbezüglichkeit der Negation nicht eine einheitliche Struktur ausmachen können, damit die „negative Natur“ des wahrhaften Unendlichen wieder nur als „die *seiende*, hiermit erste und unmittelbare Negation“ (WL I, 152) angenommen oder „zur *einfachen ersten Negation*

¹ Vgl. H. Marcuse 1975³, 68: „Die Unendlichkeit ist nur der konsequente Ausdruck für die absolute und universale Immanenz der Bewegtheit, der ›Unruhe der Selbstbewegung‹ (WL I, 186) im Sein des Seienden: als ›ewiges‹ Bei-sich-selbst-sein im Sein-für-Anderes, als ›In-sich-zurückgekehrtsein, Beziehung seiner auf sich selbst‹ (WL I, 164). Und in der Jenenser Logik wird die Unendlichkeit geradezu definiert als ›diese absolute Unruhe‹ des Endlichen, ›nicht zu sein, was es ist‹. ›Die Unendlichkeit ... ist hiermit die einzige Realität des Bestimmten, und nicht ein Jenseits, sondern einfache Beziehung, die *reine absolute Bewegung*, das Außersichsein in dem Insichsein‹. (JS II, S. 33) Und in der Enzyklopädie: das wahrhaft Unendliche besteht darin, ›in seinem Anderen bei sich selbst zu sein oder, als Prozeß ausgesprochen, in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen‹ (Enzy. I, § 94 Zusatz, S. 199). ... Die Bewegtheit als Sein des endlichen Seienden hat also als immer nur Zurückkehren zu sich selbst, Beziehung auf sich selbst, den Charakter der Unendlichkeit.“

² Dies Problem bezieht sich auch eng auf ein sachliches Problem, wie das Übergehen als „der dialektische Prozeß in der Sphäre des *Seins*“ (Enzy. I, § 161 Zusatz, S. 308) ermöglicht wird.

³ Enzy. I, § 104 Zusatz 2, S. 119

herabgesetzt“ (GW 11, 79) wird. Dies Problem ergibt sich „allenthalben“, „wo *relative* Bestimmungen bis zu ihrer Entgegensetzung getrieben sind, so daß sie in untrennbarer Einheit sind und doch jeder gegen die andere ein selbständiges Dasein zugeschrieben wird“ (WL I, 155). Wir können hier zunächst erkennen, daß dies Problem zwischen untrennbarer Einheit der in Beziehung aufeinander stehenden Bestimmungen einerseits, die auch „ein eigenes *unmittelbares* Entstehen an dem Anderen“ (WL I, 154) genannt ist, und ihrer qualitativen Entgegensetzung andererseits gegeben wird, wodurch jede Bestimmung als ein selbständiges Dasein angenommen ist, indem diese beiden Gedanken nicht zusammengebracht werden, sondern nur sich abwechseln lassen. Während dies Problem im gewöhnlichen „als ein *Letztes*“ angesehen wird, „über das nicht mehr hinausgegangen wird“, drückt es in Hegels Augen einen „*Widerspruch*“ aus, „der nicht aufgelöst ist, sondern immer nur als *vorhanden* ausgesprochen wird“. (WL I, 155)

Dies ist seit Trendelenburgs Kritik an Hegel in Sekundärliteraturen über Hegels *Logik* sehr oft gegeben. Z. B. so kritisiert M. Theunissen, daß Hegel die positive Auflösung des Widerspruchs ‚zutraue‘, und daß sein Programm einer „Stabilisierung der selbstbezüglichen Negation“ ‚scheitere‘ und damit auch die Rückkehr des Unendlichen zu sich selbst wegen der „Differenz zwischen der verdoppelten Negation des Negativen und der Rückkehr zu sich selbst“ ‚undenkbar‘ sei, und daß die Negation des Negativen nur „in der Bedeutung des Nichtigen“ sei.¹ Auch so äußert P. U. Philipsen, daß „die Spezifik der Hegelschen Unendlichkeitskonstruktion ... in einem Nicht-Verhältnis von ›wahrer‹ zu ›schlechter‹ Unendlichkeit“ bestehe und es dazwischen „ein[en] Bruch“ oder „kein[en] Übergang“ gebe, und daß Hegel „nicht bestrebt“ sei, „einen der ›schlechten Unendlichkeit‹ spezifischen Schein zu destruieren“, sondern sein Programm „ein relativ gewaltsamer Versuch“ sei, die Eigenständigkeit endlicher Bestimmtheit zu „eliminieren“ oder Endlichkeit zu „tilgen“.²

Was es betrifft, daß Hegel die Endlichkeit nur in der Bedeutung des Nichtigen sehe oder sie eliminiere oder tilge, stellt D. Henrich fest, daß Hegelscher monistischer Ontologie nach das Unendliche „in einer *doppelten Beziehung* zum Endlichen“ stehe, nämlich „Konstituieren und Aufheben, Setzen und Negieren in Einem“, und daß dieses Verhältnis „gegen die Gefahr gefeit“ sei, „den Bestand von Endlichem rein als solchen leugnen zu müssen“.³ Hegel elimi-

¹ M. Theunissen 1980, 293

² P. U. Philipsen 2000, 191f.

³ D. Henrich 1982b, 150f. In ähnlichem Sinne besteht umgekehrt die *Endlichkeit* der Dinge nach Hegel darin, „daß ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind, sonst wären die Dinge nichts, aber daß diese ihre Momente sowohl bereits verschieden als überhaupt trennbar sind“ (Enzy. I, § 168, S. 319). So haben alle endlichen Dinge „eine Unwahrheit“ an sich, sie haben „einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist“. „Deshalb müssen sie zugrunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird.“ (ebd., § 24 Zusatz 2, S. 86)

niert oder tilgt nicht das Endliche, sondern er zeigt, daß das Endliche wie auch das ihm entgegengesetzte Unendliche selbständig und *zugleich* unselbständig bzw. in Beziehung auf Anderes ist und somit selbst *widersprüchlich* ist: „»Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend«“ und dies drückt „die Wahrheit und das Wesen der Dinge“ aus. (WL II, 74)¹ Durch diesen Widerspruch nimmt das Endliche in der totalen relationalen Struktur des wahrhaft Unendlichen seinen Stellenwert. Damit kritisiert Hegel auch an vorstellenden oder verständigen Denkweisen, die einerseits das Endliche nur als *seiend* ansehen und andererseits *nicht erkennen*, welches Problem in ihrem Verfahren sich ergibt. Dies bedeutet Hegels These, daß „das *Endliche*“ als Negation der Negation „*ideell ist*“ (WL I, 172) und daß das, was durch seinen Widerspruch aufgehoben wird, „ein zugleich Aufbewahrtes“ ist, „das nur seine Unmittelbarkeit verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist“. (WL I, 114)

In Bezug auf erwähnte andere Probleme, die sich, wie gezeigt, eng auf den *Begriff* des Widerspruchs aufgrund der *Selbstbezüglichkeit der Negativität* beziehen, ist es hier genug, R.-P. Horstmann zu zitieren, weil der Widerspruch als ein so komplexer Relationsbegriff nicht hier in der Seinslogik, sondern in der Wesenslogik *als solcher* explizit thematisiert werden kann: Hegel kommt „zu seiner Bestimmung des wahrhaften Unendlichen dadurch, daß er die in dem einfachen Begriff des Unendlichen gelegenen Momente in einen Widerspruch verwickelt, dessen Analyse (nicht: dessen Auflösung) zu der Einsicht in die Struktur führt, die den wahren Begriff der Unendlichkeit auszeichnet“².

Die totale relationale Struktur des wahrhaft Unendlichen, die allein vom Vorstellen und Verstande „verfälscht“ (WL I, 159) wird, ist nach Hegel „an sich schon *vorhanden*“ (WL I, 156) in dem Prozeß ins Unendliche, das durch diese Verfälschung entsteht, nämlich dadurch, daß das Vorstellen und der Verstand hartnäckig die *qualitativen* Bestimmtheiten derer behaupten, die vielmehr nur als die Momente jener Struktur sind; diese Verfälschung beruht auf dem „Vergessen dessen, was ... der Begriff dieser Momente ist“ (WL I, 160). Hier ist es zu zeigen, wie diese Momente beschaffen sind, wie ihre Widersprüche, die im Prozeß ins Unendliche ausgedrückt sind, analysiert werden und wie darin „mehr“ (WL I, 161) ausgesprochen werden kann, damit das Vorhandensein jener strukturellen Einheit gesetzt wird.

Das Endliche und das Unendliche heben einmal sich selbst auf und stehen in *Beziehung* aufeinander, andermal werden sie jedes „als für sich positive“ angesehen. Dazwischen entstand der Prozeß ins Unendliche, der ein Ausdruck des Widerspruchs ist. Aber, wie gezeigt,

¹ In diesem Sinne ist der Begriff des Dinges für Hegel „ein widersprüchlicher Begriff“, dagegen ist der Begriff des Dings oder der Substanz als mit der festgelegten Unterscheidung Ding-Eigenschaft oder Substanz-Akzidenz verbunden „ontologisch ohne jede Bedeutung“ (R.-P. Horstmann 1984a, 43f.).

² H. F. Fulda u. R.-P. Horstmann u. M. Theunissen 1980, 114

haben diese beiden Betrachtungsweisen dasselbe Resultat: Jedes ist es selbst und das Andere seiner selbst und damit die Einheit seiner und seines Anderen. So ist im Prozeß ins Unendliche auch „der *Zusammenhang* der auch Unterschiedenen“ gesetzt. Diesen Zusammenhang konnte jedes nur durch das Aufheben seines Anderen und damit seiner selbst erreichen. Dies zweifache Aufheben wird im Prozeß ins Unendliche vielmehr nur „als auseinander, nur aufeinander folgend“ angenommen. Daher bildet es nicht „*eine Einheit*“, sondern wird nur als „ein äußerliches Geschehen und Abwechseln der Momente“ angesehen. So ist das zweifache Aufheben „ein eigener Ansatz, ein neuer Akt“, so daß die Momente, das Endliche und das Unendliche, „auseinanderfallen“. Aber im Prozeß ins Unendliche ist auch „deren *Beziehung*“ angezeigt. (WL I, 161) Zunächst entsteht darin jedes als „*dasselbe*“ wieder, von dem ausgegangen worden ist, oder findet jedes „*sich*“ wieder. Aber jedes ergibt sich zugleich als „*diese Bewegung*, zu sich durch seine Negation zurückzukehren“, auch als „*Resultat*“ dieser Bewegung. Als Resultat ist jedes von dem unterschieden, was es in der Bestimmtheit seines „*Anfangs*“ ist (WL I, 162); am Anfang war jedes als *getrennt* vom Anderen anzusehen, aber es ist jetzt es selbst und *zugleich* das Andere seiner selbst.¹

In diesem Rückkehren jedes zu sich könnte auch „eine Unrichtigkeit“ entstehen: *einmal* würde das Endliche und *ein andermal* das Unendliche nicht nur als Ausgang, sondern auch als Resultat angenommen, damit eine zweifache Zweiheit sich ergibt. (WL I, 162) Aber jedes hebt sich nicht nur „in ihm“, nämlich als getrennt von Anderem, sondern auch „im Resultat“, nämlich als Einheit seiner selbst und seines Anderen, auf und weist auf ein Ganzes hin, worin jedes selbst nur ein Moment ist. Dieses Ganze als „Negation jeder Endlichkeit beider“ kann als eine strukturelle Einheit oder eine Bewegungsstruktur anzusehen sein, die aus den in sich gegenläufig verlaufenden Bewegungen besteht und in der Wesenslogik durch den Begriff der Reflexion weiter thematisiert wird. Daran ist es „völlig gleichgültig“, welches von beiden als Ausgang bzw. als Resultat angenommen wird, und damit ist verschwunden „der Unterschied“ (WL I, 163), der die zweifache Zweiheit hervorbringt haben könnte.

¹ Hier kann es auch zu bemerken sein, daß es bei Hegel um „das spekulative Interesse“ (WL I, 171) geht, zu erkennen, ob die Bestimmungen, wie sie vorausgesetzt sind, an und für sich selbst etwas Wahres sind, und daß sein dialektisches Verfahren sowohl „*analytisch*“ als auch „*synthetisch*“ (WL II, 557) ist. So sagt Hegel, „daß im Resultate wesentlich das enthalten ist, wodurch es resultiert, – was eigentlich eine Tautologie ist, denn sonst wäre es ein Unmittelbares, nicht ein Resultat“. „Indem das Resultierende, die Negation, *bestimmte* Negation ist, hat sie einen *Inhalt*. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten.“ Dies ist synthetisch. In diesem dialektischen Wege hat sich „das System der Begriffe“ zu bilden. (WL I, 49) Im ähnlichen Sinne schlägt H. Kimmerle (2000) vor, „daß der Genitiv in dem Ausdruck ‚Negation der Negation‘ als genitivus subjektivus zu verstehen ist“, die ‚erste Negation‘ bestimmt sich fort zu einer ‚zweiten Negation‘, in der nicht die ‚erste Negation‘ negiert wird, – wenn es der Fall wäre, entstünde der unendliche Prozeß, – sondern nur der ‚Widerspruch‘, die Entgegengesetzung von ‚Position und Negation‘, mit der das ‚speculative Denken‘ seinen Anfang nimmt. (ebd., 165)

In diesem ganzen Sinne macht diese eine Bewegungsstruktur „den wahrhaften Begriff der Unendlichkeit“ aus und dahingegen ist der unendliche Prozeß selbst als ihr Moment nur „die äußere Realisation des Begriffes“ (WL I, 156), ohne die der Begriff der Unendlichkeit allein nur eine abstrakte Einheit und damit nicht selbstbeweglich wäre. Hegel begreift diese Einheit als die *affirmative* Unendlichkeit. Wenn man aber sie von dem „wahrhaften Begriff der Unendlichkeit“ bzw. „Unendlichen der Vernunft“ (WL I, 149) unterscheidet, muß auch gesagt werden, daß die affirmative Unendlichkeit genau deshalb der Sphäre des Seins angehört, weil sie zwar aus der doppelten Negation der Negation hervorgeht, in der die negierende und die negierte Negation aber *verschiedene* Negationen sind, „was dem traditionellen logischen Gebrauch der doppelten Negation entspricht, aber eine Selbstbeziehung der Negation verunmöglicht“¹. Wenn diese Selbstbezüglichkeit der Negativität möglich ist, dann ist das, was Hegel mit der Unendlichkeit eigentlich intendiert, „der Zusammenhang einer umfassenden, sich selbst konstituierenden, fürsichseienden Einheit“, nämlich hier „eine Art *Abschluß* der Kategorienentwicklung in qualitätslogischer Perspektive“²; Hegel begreift so die wahrhafte Unendlichkeit, daß sie nicht „die gerade *Linie*“ ist, sondern „der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt* und *Ende*“ (WL I, 164).

II.1.2. Die absolute Indifferenz

Im Begriffe der absoluten Indifferenz als „die letzte Bestimmung des *Seins*“ (WL I, 456) können wir eine andere Möglichkeit des Übergangs von der Seinslogik in die Wesenslogik haben. Hegel macht mit Hilfe dieses Begriffs die seinslogische Bestimmungsweise überhaupt thematisch, die das Sein als Grundlage der Negativität und den fundamentalen Unterschied zwischen Sein und Nichts oder Ansichsein und Dasein bzw. Bestimmtheit zu ihrem Prinzip hat; die absolute Indifferenz bezeichnet „die Selbstapplikation des universalen seinslogischen Bestimmungsprinzips“³, deren Resultat im voraus gesagt „der allseitige Widerspruch“ (WL I,

¹ H. Fink-Eitel 1978, 83. Wäre diese Selbstbezüglichkeit der Negativität unmöglich, dann ist die Unendlichkeit der Vernunft zwar „die Figur der Bemeisterung resistenter endlicher Vermittlung und systemische Klammer der seinslogischen Abschnitte *Qualität*, *Quantität* und *Maß*“, „Bedingung und Subtext der Hegelschen Erörterung von ›Bestimmtheit‹“, aber sie wäre nur „eine nicht eingelöste, logische Prämisse der Hegelschen Wissenschaft der Logik“. (P. U. Philipsen 2000, 192, 192 Anm. 28)

² D. Wandschneider 1995, 93

³ H. Fink-Eitel 1978, 67: „Die Indifferenz ist als *einfache* Grundlage seinslogischer Bestimmtheit überhaupt die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten. Sie ist die Selbstapplikation des universalen seinslogischen Bestimmungsprinzips, dem die Andersheit von Bestimmungsfunktion und zu Bestimmendem zugrundeliegt, und damit eine vollständige Antinomie.“ Diese Entstehung der Antinomie erklärt Fink-Eitel auf Russellsche mengen-

451)¹ ist, dessen Struktur analysiert werden soll. Dahingegen bestimmt Hegel das Wesen als Wahrheit des Seins so: Das Wesen ist „das unmittelbare *Seyn* als ... *Nichtseyn*“, „das *Ansichseyn* als *Bestimmtheit*“, „das *Seyn* ... als diese einfache Negativität seiner selbst“ (GW 11, 232) oder „das Sein als durch Aufheben des Seins einfaches Sein mit sich“ (WL I, 457).² In dieser Definition des Wesens können wir eine strukturelle Einheit von Sein und Nichts bzw. Negativität sehen. Für das Verständnis dieses Übergangs des Seins zum Wesen muß aber, wie es gezeigt werden wird, noch die Rede sein von der *Selbstbeziehung* der doppelten *Negation der Negation*, wodurch jene strukturelle Einheit des Wesens erklärt werden kann, und damit auch von dem *Begriffe* des Widerspruchs bzw. der *Widerspruchsstruktur als solcher*, die auf jener Selbstbezüglichkeit der Negativität basiert; diese beiden Grundgedanken Hegels sind auf dem Niveau der Seinslogik nicht thematisch, sondern nur implizit angezeigt. In diesem Sinne stellt Hegel fest: Die Wesenslogik ist „die Sphäre des *gesetzten Widerspruchs*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist“.³

Das Sein als absolute Indifferenz begreift Hegel am Ende der Seinslogik als das „absolute“, „*an-sich-seyende*“ Selbständige (GW 11, 224) oder das „*Substrat*“ (WL I, 446) und er thematisiert hier das totale Verhältnis von dem Sein und seinem Unterschiede, der die Bestimmtheit oder der Zustand genannt wird. In Anbetracht jener erwähnten Ansatzfragen können wir dies nach der zweiten Ausgabe der Seinslogik so umformieren: Die absolute Indifferenz „*vermittelt*“ „*sich mit sich*“ „*durch die Negation* aller Bestimmtheiten des Seins“, die als „Zustand“ oder „ein *qualitatives Äußerliches*“ angenommen sind und insofern selbst als „das Gegenteil seiner selbst“ nur „das sich Aufhebende“ sind; die absolute Indifferenz ist als diese Vermittlung mit sich „einfache Einheit“, die „Substrat aller Bestimmtheiten des Seins“ ist. (WL I, 445f.) Indem die Bestimmtheit überhaupt „die Negation als affirmativ gesetzt“ (WL I, 121) ist, ist es zu fragen, wie die Negation aller Negationen des Seins und ihre einfache Einheit sich zueinander verhalten und welche Struktur „das Konkrete“ (WL I, 446) als ein ein-

theoretische Weise: „Denn enthält sich die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht enthalten, dann enthält sie sich nicht; enthält sie sich aber nicht, dann enthält sie sich, weil sie die Menge *der* Mengen ist, die sich selbst *nicht* enthalten.“

¹ Dieser Gedanke ist in der zweiten Ausgabe der Seinslogik hinzugefügt. Aber, indem der Widerspruch bei Hegel auf der Selbstbezüglichkeit der Negativität beruht und in der ersten Ausgabe der Unterschied zwischen der ersten Negation und der absoluten Negativität und der Übergang von jener in diese abgehandelt ist, sind in beiden Ausgaben trotz ihrer Differenz die Grundgedanken meines Erachtens ähnlich.

² Ähnlich wird die wesenslogische Kategorie ›Identität‹ als „die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit“ (WL II, 38) definiert. Zum Argumente gegen McTaggart, der das erste Kapitel der Wesenslogik als ‚Interludien‘ auffaßte und so vorgeschlagen hat, daß die Wesenslogik wie in der Enzyklopädie mit der Kategorie ›Identität‹ beginnen sollte (McTaggart 1931, 99), vgl. D. Henrich 1978a, 231f. Die absolute Indifferenz setzt sich insofern als Identität, als sie nicht nur als ‚Substrat aller Bestimmungen des Seins‘, sondern auch als „immanentes, sich auf sich beziehendes Unterscheiden“ oder „das Abstoßen ihrer von sich selbst, ... selbstbestimmend“ (WL I, 446, 448) bestimmt wird. Dazu muß aber der Gedanken der Selbstbezüglichkeit der Negativität entwickelt werden und sich beweisen.

³ Enzy. I, § 114, S. 235

heitliches Verhältnis von Negation und Einheit bzw. „die negative Totalität“ (WL I, 456)¹ in sich hat, das bzw. die aber an der absoluten Indifferenz nur als „abstrakt“ (WL I, 455) oder „an sich“ (WL I, 456) angedeutet ist. Hier ist es daher zu zeigen, wie die absolute Indifferenz als Substrat gesetzt wird, und wie und unter welchen Bedingungen sie jedoch sich „an ihr selbst“ oder sich „als *fürsichseiend*“ setzen kann, damit die Bestimmtheiten „ihr immanentes, sich auf sich beziehendes Unterscheiden“ sind. (WL I, 446)

Indem die selbständigen Maße bzw. Maßverhältnisse, die Qualitativen und Quantitativen zu ihren beiden Momenten haben, in ihrer Wechselbeziehung jedes sich in einem Anderen kontinuieren, nennt Hegel die sich in ihrem Wechsel in sich selbst kontinuierende Einheit „die wahrhaft bestehenbleibende selbständige *Materie, Sache*“ (WL I, 443).² Diese ist als das ansichseiende Selbständige dasjenige, was zwar gegen alle Bestimmtheiten des Seins *gleichgültig* ist, weil es durch deren Negation in sich zurückgekehrt ist, aber was als *ihre Kontinuierung* ineinander in ihnen „ganz vorhanden“ (WL I, 446) ist. So erfaßt Hegel das ansichseiende Selbständige als „die *in ihnen gegen sie gleichgültige* Einheit“ (GW 11, 224). Dies Selbständige ist also einerseits als die gleichgültige Einheit von seinen Bestimmtheiten und den Unterschieden derselben gegeneinander verschieden und andererseits als „Resultat“ der Kontinuierung seiner Bestimmtheiten ineinander auch von ihrer Vermittlung durch diese unterschieden. Es ist hiermit als die absolute Indifferenz gesetzt, die als Substrat aller Bestimmtheiten des Seins gilt. Zugleich ist es „an sich die Vermittlung“, weil es selbst die Kontinuierung seiner

¹ Diese erfaßt Hegel in der ersten Ausgabe als „die *Unendlichkeit* ihrer Selbständigkeit, die *absolute Negativität*“ (GW 11, 230) oder „die *negative Indifferenz*“ (GW 11, 231).

² Da hier vorzüglich der Begriff ›Substrat‹ und dessen Verhältnis zu Bestimmtheit bzw. Negation behandelt werden und dazwischen wieder das Problem des unendlichen Prozesses sich ergibt, bedarf es einer Erklärung; dafür ist es hier genug, von H. Schmitz zu zitieren: „Die unendliche Knotenlinie der Maßverhältnisse hat also *dieselbe Funktion* wie die ›Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen‹ im qualitativen und der unendliche Progreß im quantitativen Bereich: Durch wechselseitige dialektische Aufhebung der zunächst nur abwechselnden Gegenteile gelingt diesen die *Aneignung und Selbstgestaltung der Rolle*, die ihnen durch ihre Position auf dem jeweiligen Niveau der dialektischen Bewegung zugewiesen ist: beim qualitativ Unendlichen die Aneignung der Reflexion in einander scheinender Qualitäten (endlich und unendlich) bis hin zur Beruhigung der Negativität ihrer wechselseitigen Aufhebung im affirmativ Unendlichen, das sich zum Begriff erhöhe, wenn nicht das Sein mit seiner unvermittelten Unmittelbarkeit den Prozeß zum Fürsichsein und zum Eins herabzöge; beim Quantum die Aneignung der Gleichgültigkeit und Äußerlichkeit an die bestimmte Begrenztheit, die dadurch den Unterschied, der keiner ist, und also den reflektierenden Doppelsinn des Wesens aufnimmt; in der Knotenlinie der Maße die Aneignung der in quantitative Gleichgültigkeit transzendierenden qualitativen Bestimmtheit an die auf spezifische Qualitäten festgelegte und im ausschließenden Maß durch Wahlverwandschaft sich befestigende sowie dieser an jene mit der Folge, daß auch für die fixe, eindeutige Bestimmtheit, die den Termen im Sein das Gepräge gibt, die Auflösung in die reflektierende, zweideutige Bestimmtheit der Terme des Wesens eingeleitet ist. Noch aber *ist der Bann des Seins nicht abgeschüttelt*; die Depotenzierung der eindeutigen, spezifischen Qualität durch ihre Auflösung in der Knotenlinie der Maße, vermittelt durch die quantitative, in sich gleichgültig verlaufende Bestimmtheit, führt daher zunächst nur zum Verblässen des Spezifischen in der Indifferenz, die als ›wahrhaft bestehen bleibende selbständige *Materie, Sache*‹ (WL I, 443) eingeführt wird. Die durch Quantität zu unendlich fortschreitendem Übergang nivellierte Qualität rettet sich nicht sogleich in die Zweideutigkeit der Reflexion, sondern verliert gewissermaßen das Gesicht an die indifferente Sache, die sich als Substrat durch den quantitativ vermittelten Wechsel der Qualitäten hindurchzieht.“ (Alles wird v. Vf. hervorgehoben.) (H. Schmitz 1992, 101)

Bestimmtheiten ineinander ist. Aber diese Vermittlung ist „*an ihm* noch nicht ... gesetzt“. (WL I, 446) Daher muß das Verhältnis von absoluter Indifferenz bzw. Substrat und Vermittlung näher zu betrachten sein, um zu sehen, wie diese Vermittlung an dem Substrate selbst gesetzt wird.

Der Unterschied, der die Bestimmtheiten des Substrats ausmacht und an diesem wesentlich möglich ist, ist zunächst „der nur quantitative äußerliche“ Unterschied, weil seine Kontinuierung ineinander d. h. seine Quantitativität zuerst das Substrat begründet. Es sind „zwei unterschiedene Quanta eines und desselben Substrats“ und dieses Substrat mag auf diese Weise „*die Summe* derselben“ sein, die hiermit selbst „als Quantum“ ist. Aber das Substrat ist an ihm selbst nicht mehr Summe oder Quantum, sondern es ist als die absolute Indifferenz „die abstrakte Bestimmtheit“. Es kann nur eine Summe sein, insofern es nur in Beziehung auf jene quantitativen Unterschiede besteht. Diese Unterschiede können als Quanta gegeneinander gleichgültig und veränderlich sein. Sie sind aber zugleich von qualitativer Natur, indem sie durch „die feste Grenze ihrer Summe“ beschränkt werden und somit in dieser festen Grenze sich „negativ gegeneinander“ verhalten. Damit ergibt sich zwischen ihnen ein umgekehrtes Verhältnis. Nach dieser qualitativen Bestimmung sind es „*zwei Qualitäten*“. Ihr Unterschied beruht aber auf ihrer Quantitativität, nämlich sie sind durch „ein Mehr der einen Qualität und das Weniger der anderen und umgekehrt“ zu unterscheiden. Sie heben sich in diesem umgekehrten Verhältnisse gegenseitig auf, aber als „in *einer* Einheit gehalten und sie ausmachend“ sind sie nicht voneinander trennbar. Diese Untrennbarkeit oder ihre Einheit, die mit der Einheit des Substrats gleich ist, macht nunmehr ihre Selbständigkeit aus und das Substrat ist als dieses umgekehrte Verhältnis *als solches* „die Einheit der beiden Qualitäten“. (WL I, 447)

Die beiden Seiten des umgekehrten Verhältnisses sind nach ihrer Qualitativität aufgrund ihrer Quantitativität sowohl als selbständig wie auch als sich gegeneinander gesetzt. Wenn man dieses umgekehrte Verhältnis genau überlegt, dann kann man einsehen, daß jede Seite, trotz ihres umgekehrten Verhältnisses zu der anderen, auch mit dieser Seite gleich ist, (z. B. 1:3, 2:6, 3:9 ... und umgekehrt 3:1, 6:2, 9:3 ..., Proportion: 3). Jede Seite nimmt die gleiche Stelle der anderen Seite und ist somit selber die Einheit beider Seiten und macht in ihr selbst ein umgekehrtes Verhältnis von beiden Seiten aus. Damit ist das umgekehrte Verhältnis an seinen beiden Seiten ‚zurückgekehrt‘, d. h. realisiert. Für dieses umgekehrte Verhältnis, das nunmehr nicht ‚formell‘, sondern ‚real‘ genannt wird,¹ ist charakteristisch, daß das Substrat als „das Ganze“ „ein reales Substrat“ (WL I, 447) ist und daß die beiden Seiten dieses Ver-

¹ Vgl. GW 11, 225

hältnisses¹, die die Bestimmtheiten des Substrats bilden, jede selbst „dies Ganze“ (WL I, 447) bzw. „dies ganze umgekehrte Verhältnis“ (WL I, 453) ist. Man könnte diese Struktur des realen Substrats so verstehen, daß dieses in Russellscher mengen- bzw. typentheoretischer Weise das ganze umgekehrte Verhältnis ihrer Seiten ist, die ihrerseits *jede* selbst das ganze umgekehrte Verhältnis beider sind, das allein, um das Problem der Selbstapplikation zu vermeiden, eben von dem umgekehrten Verhältnisse der absoluten Indifferenz *als solcher* unterschieden sein soll; auf diese Weise kann nicht der Unterschied von Ganzem und den Seiten verschwunden sein, sondern auf ein bestimmtes Verhältnis von Ganzem und den Seiten kann abgezielt sein, aber zwischen diesen entsteht wieder das Problem des unendlichen Prozesses.²

Diesen aus der Selbstapplikation resultierenden Widerspruch will Hegel dadurch auflösen, daß die „Voraussetzungen“, die zu diesem Widerspruche führen, „revidiert“ werden; „Beziehung“ heißt von nun an nicht mehr, daß die Relata, nämlich hier das Ganze und die Seiten, „sich äußerlich aufeinander beziehen“, sondern vielmehr, daß diese „Folgen ihrer Beziehung“ sind, und zwar so, daß sie „ihr als einer negativen Beziehung auf sich immanent“ sind.³ Während „Russells Kritik an internen Relationen“ auf einem Modell beruht, worin „die Natur oder das Wesen der Relata als Seinsgrund für die jeweiligen Relationen fungiert, in denen die Relata zueinander stehen“, stellt Hegel dahingegen so „das relationsontologische Modell“ ein, daß in ihm „ein relationaler Sachverhalt“, der die konkrete, negative Einheit mit sich als die negative Beziehung auf sich selbst ist, „der Seinsgrund alles dessen ist, was überhaupt eine Natur oder ein Wesen hat“.⁴ Das reale Substrat, das die Wahrheit der absoluten Indifferenz ist, ist „das Ganze der Bestimmungen des Seins“ (WL I, 448), die jede selbst das ganze umgekehrte Verhältnis sind, und die Seiten als sein „immanentes, sich auf sich beziehendes Unterscheiden“ (WL I, 446) machen selbst „Totalität der gesetzten Realisation“ aus. Damit ist das reale Substrat „immanent in allen seinen Bestimmungen und bleibt in ihnen in der Einheit mit sich ungetrüb von ihnen“. (WL I, 448)

Indem seine Bestimmungen aber nur „*an sich*“ (WL I, 447) dies Ganze, nämlich noch nicht „*als fürsichseiend*, ... *an ihnen* selbst und *durch einander* sich zur Einheit aufhebend“ gesetzt sind, und indem das Substrat nur „*an sich*“ das Ganze seiner Bestimmungen ist,

¹ Hegel nennt ‚Seiten‘ auch „*Factoren*“ (GW 11, 226) oder „die Spezifischen“ (WL I, 456).

² Vgl. H. Fink-Eitel 1978, 234 Anm. 71: „Als eine solche – das letztere betreffende – Defensivstrategie kann die Russellsche Typentheorie angesehen werden. Sie will jede Form von Selbstapplikation ausschließen, indem sie die Stufenhierarchie wissenschaftlicher Systeme (Objekts-, Meta-, Meta-Meta-Ebene usw.) so konzipiert, daß keine Stufe etwas über sich selbst, sondern nur über die ihr zu begründend-untergeordnete Stufe aussagt. Will man jedoch den dann drohenden infiniten Regreß vermeiden, indem man nach dem grundsätzlichen Begründungsverhältnis der Ebenen fragt, das schon mitverstanden sein muß, wenn man *in* ihnen denkt, dann resultiert die semantische Antinomie selbstprädikativer Allsätze (vgl. Kulenkampff 1970, 47ff., 75)“.

³ H. Fink-Eitel 1978, 68

⁴ R.-P. Horstmann 1984a, 250

so ist es als die absolute Indifferenz „überhaupt die *Gleichgültigkeit* ihrer selbst *gegen sich* als entwickelte Bestimmtheit“. Als solche Gleichgültigkeit enthält die absolute Indifferenz ihre Bestimmungen als „nur grundlos an ihr *hervortretend*“, denn ihr „*Ansich*“ ist noch gegen ihre Bestimmungen gleichgültig, die ihr „*Dasein*“ ausmachen; sie ist noch nicht als „das Abstoßen ihrer von sich selbst“ oder „selbstbestimmend“ gesetzt, sondern nur „als *äußerlich* bestimm-seiend und bestimmtwerdend“ durch ihre Bestimmungen. (WL I, 448) Diese machten die beiden Seiten des umgekehrten Verhältnisses aus. Darin sind sie ihrer Quantitativität nach veränderlich und werden jede größer oder kleiner als die andere. Aber dies ihr „Hin- und Hergehen an der Größe“ wird auch nicht durch das Substrat, sondern nur „äußerlich“ bestimmt (WL I, 449), weil dieses als die absolute Indifferenz selbst gegen dies Hin- und Hergehen gleichgültig ist. Sie sind ferner von der qualitativen Natur und damit an ihnen selbst als selbständig „die Einheit der beiden *Qualitäten*“; als diese Einheiten sind sie selbst dasselbe, was „die Totalität der Indifferenz“ ist. (WL I, 449) Ihr Unterschied beruht auf ihrer Quantitativität, d. h. auf dem Mehr-Weniger im umgekehrten Verhältnisse. Wenn beide Qualitäten nur selbständig und damit als für sich voneinander getrennt angenommen sind, dann sind etwa zwei verschiedene Materien vorhanden und ihre Einheit und Totalität sind nur „leere Namen“. (WL I, 450)

Aber beide Qualitäten sind vielmehr so bestimmt, „daß sie in einer Einheit befaßt, daß sie untrennbar sind, jede nur Sinn und Realität in dieser einen qualitativen Beziehung auf die andere hat“. In diesem realen umgekehrten Verhältnisse ist „ihre *Quantitativität*“ „*schlechthin von dieser qualitativen Natur*“, weil sie selbst dieselbe Einheit von beiden Qualitäten sind, wodurch sie auch ihre Selbständigkeit in sich enthalten. Jede Qualität setzt so als selbständig die Selbständigkeit ihrer anderen voraus, sonst wäre sie nicht selbständig und seiend wie im Verhältnisse von Zentripetal- und Zentrifugalkraft, worin eine Kraft ohne die andere nicht seiend ist. Somit „*reicht jede nur so weit als die andere*“ oder sie sind „*im Gleichgewicht*“. Daher kann sich aufgrund dieser qualitativen Beziehung „kein *quantitativer* Unterschied“ und „kein *Mehr* der einen Qualität“ ergeben. Insofern ist keine von beiden Qualitäten vorhanden, weil ihr Dasein auf „der Ungleichheit ihres Quantums“ basiert. Aber im anderen Falle, nämlich wenn eine Qualität z. B. durch ihr Mehr „über“ die andere „*hinaus*“ ist, kann auch keine von beiden vorhanden sein. Denn durch ihr Mehr wird sie ein Überwiegendes, so daß die andere von ihr „überwältigt“ ist und daß sie hiermit ein einziges Selbständiges ist und es kein zwei mehr gibt, damit aber zugleich keine von beiden vorhanden ist. In bedien Fällen muß es also nur „das eine Ganze“ geben (WL I, 450), das den beiden Qualitäten ein Bestehen bzw. Dasein sichern kann, die ihrerseits selbst dasselbe Ganze sind, und zwar als *gesetzte Realisationen*.

Somit, indem die absolute Indifferenz aber nur als das formelle umgekehrte Verhältnis der quantitativen Unterschiede, die zugleich die qualitativen *Selbständigen* sind, und damit als deren *Substrat*, aber nicht als jenes eine Ganze, verstanden ist, begreift Hegel sie als „den allseitigen Widerspruch“ (WL I, 451).¹ Dieser allseitige Widerspruch kann so verstanden werden. Einerseits sind die Unterschiede nicht nur selbständig, sondern sie treten auch jeder immer in Beziehung auf seinen anderen, seine Negation, und damit in seine Einheit mit dieser, damit sie allein nicht selbständig werden. Andererseits, indem die absolute Indifferenz als „die Totalität des Bestimmens“ (WL I, 451) oder als das seinslogische Bestimmungsprinzip ihrer Unterschiede verstanden ist, in dem diese Unterschiede ihre Selbständigkeit bzw. ihr Bestehen haben sollen, ist sie sowohl „gegen das Anderssein“, das ihre Unterschiede bildet, gleichgültig, als auch ist sie „gegen sich selbst, gegen ihre eigene Gleichgültigkeit“, gegen das Anderssein gleichgültig zu sein, gleichgültig; sie ist damit als „die Unverträglichkeit ihrer mit ihr selbst“ gesetzt. (WL I, 456) D. h. die absolute Indifferenz als das seinslogische Bestimmungsprinzip verdient in diesem Verhältnisse von Substrat und den Selbständigen nicht einen Namen des Prinzips, weil sie selbst ein Vermitteltes durch ihre selbständigen Unterschiede ist; „gegen sich selbst gleichgültig sein“ bedeutet ‚nicht Prinzip sein‘, das gegen das Anderssein gleichgültig sein muß und insofern Prinzip ist. Nicht nur die Unterschiede, sondern auch die absolute Indifferenz selbst ist also selbstwidersprüchlich. Diesem allseitigen Widerspruche liegen die abstrakte Identität des Substrats und der fundamentale Unterschied von Ansichsein und Dasein bzw. von Substrat und Bestimmtheit² zugrunde, die beide das seinslogische Denken als sein Prinzip hat.

Mit dem allseitigen Widerspruche ist aber auch Folgendes gesetzt. Die Unterschiede negieren sich selbst und sich gegeneinander und bilden eine Einheit aus, die die absolute Indifferenz ist. Diese zweifache gegenseitige Negation ist von nun an nicht mehr „die Negation eines Unmittelbaren, so daß sie selbst nur eine unmittelbare und bestimmt durch ein anderes wäre“, sondern „Negation der eignen spezifischen Selbständigkeit gegen das andere“ (GW 11, 230), so daß die Unterschiede in ihrem ganzen zu Momenten der einen Einheit werden. Somit treten sie nicht mehr mit ihrer „Selbständigkeit oder Äußerlichkeit“ hervor, sondern sie sind „statt *Seiender*“ „als Moment“ oder „als *Gesetzte*, schlechthin mit der Bestimmung und Bedeutung, auf ihre Einheit, somit jede auf ihre andere und Negation *bezogen* zu sein“ (WL I, 457); daß

¹ In demselben Sinne äußert sich Hegel in der Anmerkung (WL I, 451ff.) über den Widerspruch zwischen ‚Faktum‘ und ‚Theorie‘. Dementsprechend kann man auch über den Widerspruch von ‚der Sache selbst‘ und ‚der auf dem seinslogischen Prinzip beruhenden Wissenschaft‘ sprechen.

² Hegel nennt diesen Unterschied „Widerspruch ihrer (sc. der Indifferenz) selbst und ihres Bestimmteins, ihrer an sich seienden Bestimmung und ihrer gesetzten Bestimmtheit“ (WL I, 456); für diesen Unterschied gilt nach Hegel: „Der Unterschied überhaupt ist schon der Widerspruch *an sich*“ (WL II, 65).

sie sich selbst aufheben, macht „die eigene Bestimmung der Unterschiede jener Einheit“ aus. Und die absolute Indifferenz ist auch so gesetzt; sie ist als die Gleichgültigkeit nicht nur gegen das Anderssein, sondern auch gegen sich selbst „die absolute Negativität“ (WL I, 456), „einfache und unendliche negative Beziehung auf sich“ bzw. „Abstoßen ihrer von sich selbst“ (WL I, 456f.); sie stößt sich von sich selbst und setzt ihre unterschiedenen Bestimmungen. Das, was in diesem Verhältnisse von Substrat und den Selbständigen in Wahrheit ist, muß die eine Einheit von Bestimmen der absoluten Indifferenz und Bestimmtwerden der Unterschiede sein, und zwar unter der Voraussetzung: „Das Bestimmen und das Bestimmtwerden ist nicht ein Übergehen, noch äußerliche Veränderung, noch ein *Hervortreten* der Bestimmungen an ihr (sc. der absoluten Indifferenz), sondern ihr eigenes Beziehen auf sich, das die Negativität ihrer selbst, ihres Ansichseins ist.“ (WL I, 457)¹ Die absolute Indifferenz muß so in ihrer Wahrheit als „das Uebergehen in sich selbst“ (GW 11, 230) aufgefaßt werden, das Hegel wesenslogisch die absolute Reflexion nennt.²

Aber ist hier zu fragen, ob und wie diese beiden Bewegungen, das Abstoßen der absoluten Indifferenz von sich selbst und das Sich-Aufheben der Unterschiede bzw. das Bestimmen und das Bestimmtwerden, eine strukturelle Einheit ausbilden können, worin einerseits die abstrakte Identität des Substrats und der fundamentale Unterschied von Bestimmungsgrund und Bestimmtheit bzw. von Selbstbeziehung und Bestimmtheit aufgehoben werden und andererseits ihre Bestimmtheit gegeneinander, ihr Verhältnis zueinander und damit ihr systematisches Vermittlungsgefüge gesetzt wird, oder unter welchen Bedingungen diese strukturelle Einheit vollständig ermöglicht werden kann.³ Die absolute Indifferenz gehört zum Trotz ihrer Gleich-

¹ Vgl. Enzy. I, § 240, S. 391: „Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein *Anderes* und *Übergehen* in ein *Anderes*, im Wesen *Scheinen in dem Entgegengesetzten*, im Begriffe die Unterschiedenheit des *Einzelnen* von der *Allgemeinheit*, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene *kontinuirt* und *als Identität* mit ihm ist.“ Und auch Enzy. I, § 161, S. 308: „Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in *Anderes*, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffs ist.“

² Nach J. Behrens u. W. Kant (1979) ist die logische Stufe des Seins charakterisiert einerseits durch „abstrakte, qualitative Selbstidentität“ des Seins, andererseits durch „Hegels ontologische Interpretation der negativen Aussageform in dem, was er Bestimmtheit nennt: ein Seiendes mit einer Negation“. Darin erzeugt die bestimmte Negation zunächst „Verschiebungs- und Verdrängungsmechanismen mit dem Resultat schlechter Unendlichkeit und abstrakter Indifferenz“; das heißt, daß die Negation „nicht kontrollierbar“ ist und zur „Unbestimmtheit“ führt. Auch hat das Bestimmen der bestimmten Negation am Sein „die Auflösung und Zerstörung qualitativer Selbstidentität im Selbstwiderspruch“ zur Konsequenz. Dieser Widerspruch hat außer der Funktion, den seinslogischen Bestimmungsprozeß in Gang zu halten, die Funktion, „als Indikator dafür zu dienen, daß dem Sein eine andere Struktur zugrunde liegen muß: die des Wesens und einer immanenten Reflexivität“. Die Seinslogik muß die dem Sein selbst versteckte Reflexivität freilegen. Dies bewirkt, daß „die gegenständliche ›Grundlage‹ neu bestimmt werden“ und „das ›Übergehen‹ durch andere Bewegungsformen ersetzt werden“ muß. Als Resultat wird festgehalten: „Die *Bestimmtheit*, das Sein mit der Negation“, entwickelt Hegel zum „Gesetzsein der Negation oder als mit der Negation“, und „die bestimmte Negation“ wird damit „bestimmende Reflexion“. (ebd., 183) „Hegel meint, mit der Struktur absoluter Reflexivität und Negativität die Negation kontrollierbar gemacht, sie in ein geschlossenes System der Negativität eingebracht zu haben.“ (ebd., 184)

³ Vgl. D. Henrich 1978a, 230f.: „Schon dort hatte Hegel eine Situation erreicht, in der das *Postulat* fest bestimmt erschien, das *Verhältnis von Selbstbeziehung und Bestimmtheit als vollständige Einheit zu fassen*. (Her-

gültigkeit nicht nur gegen das Anderssein, sondern auch gegen sich selbst noch „der Sphäre des *Seins*“ (WL I, 456) an. Um auf jene Fragen zu antworten, muß das Verhältnis von jenen beiden entgegengesetzten Bewegungen weiter betrachtet werden. Die Wesenslogik thematisiert dieses Verhältnis weiter mit Hilfe ihrer eigenen Begriffsmitteln. Das Verhältnis ist die „eigene Bestimmung“ des Wesens¹. Wenn die Wesenslogik als Verhältnislogik den *Begriff* des Verhältnisses zuspitzt und die verschiedenen Verhältnisweisen strukturiert, thematisiert sie als die Sphäre des gesetzten Widerspruchs „die *gesetzte Dialektik ihrer selbst*“ (WL II, 562).

II.2. Die Selbstbezüglichkeit der doppelten Negation

II.2.1. Das Wesen als die Wahrheit des Seins

Es ist gezeigt, welche Probleme sich in den seinslogischen Kategorien ›die affirmative Unendlichkeit‹ und ›die absolute Indifferenz‹ ergeben, wenn diese Kategorien nach dem seinslogischen Prinzip, nämlich nach der abstrakten Identität des Seins und dem fundamentalen Unterschiede von Prinzip und Prinzipiatum oder von Sein und Bestimmtheit betrachtet werden; die affirmative Unendlichkeit hat den unendlichen Prozeß bzw. die Wechselbeziehung und die absolute Indifferenz den allseitigen Widerspruch erbracht. Außerdem ist es auch angedeutet, daß die zwei von den Grundbestimmungen, die die „Metaphysik des Seins“ (WL I, 121) in sich enthält, nämlich eines das *bestimmte* Sein als Dasein, das das unbestimmte Sein zum Prinzip hat und als Negation der Negation Endliches und Zustand war, und anderes das *Ansichsein* als unbestimmtes Sein, das auch als Negation der Negation das leere Jenseits und Substrat genannt wurde, daß diese beiden Grundbestimmungen sich selbst aufheben und jedes nur in Beziehung auf anderes und damit in seiner Einheit mit anderem besteht, daß diese Beziehung und ihre Einheit die andere Grundbestimmung des Seins ausmacht und als seinslogische Bewegungsweise „Werden und *Übergehen in Anderes*“ (WL II, 201) ermöglicht, und daß jene zwei Grundbestimmungen durch ihr zweifaches Aufheben bzw. ihre doppelte Nega-

vorhebung v. Vf.) Denn der Gedanke der ›absoluten Indifferenz‹ hatte sich als unhaltbar gerade deshalb erwiesen, weil in ihm zwischen dem Wechselverhältnis einander bestimmender Faktoren und dem Prinzip ihrer Einheit, in dem sie bestehen, zugleich eine Beziehung von Äußerlichkeit und bloßer Unmittelbarkeit zu denken war. ... Eine solche Indifferenz muß sich also aus sich selbst heraus in Differenz zu sich bringen und darin eine Bestimmtheit gewinnen, die nicht *an* ihr statthat, sondern Ergebnis ihrer Selbstbestimmung ist. ... Diese Formulierung benutzt zwar noch nicht den Begriff des Wesens, das als Negation sich auf sich selbst bezieht, das auf diese Weise nur sich selbst bestimmt und somit absolute Negativität ist. Sie nennt aber doch schon *formale Bedingungen* (Hervorhebung v. Vf.), denen jeder mögliche Wesensbegriff entsprechen müßte.“

¹ Enzy. I, § 111 Zusatz, S. 229: „Die Form der Beziehung ist im Sein nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Beziehung dessen eigene Bestimmung.“

tion der Negation auf ihre eine strukturelle Einheit hinweisen, die das Werden und Übergehen in Anderes auch zum Moment hat und damit selbstbeweglich bzw. selbstbestimmend ist.

Diese strukturelle Einheit bleibt in der ganzen Seinslogik eben nur an sich oder unterbestimmt.¹ Sie war die „verrufene“ Einheit (WL I, 158) oder „*unmittelbare vorausgesetzte Totalität*“ (WL I, 457). Somit ist die Notwendigkeit des Übergangs von der Seinslogik in die Wesenslogik, die mit dem „Totalitätsanspruch der Wesenskategorie“² jene strukturelle Einheit zum Prinzip haben will, noch nicht gesetzt, weil das verrufene, unmittelbar Vorausgesetzte nicht direkt als Prinzip angenommen werden kann. Um diese Notwendigkeit nachzuweisen³, muß zuerst die *Genese* vom Begriff des ›Wesens‹ noch genauer betrachtet werden, nämlich die Reflexion auf die äußerliche, abstrahierende Reflexion, die das seinslogische Denken⁴ charakterisiert und deren Überwindung die Selbstreflexion des Wesens voraussetzt, also die Reflexion der Reflexion als Selbstreflexion, die Hegel „Denken des Denkens“⁵ oder „Vergleichung seiner mit sich selbst“⁶ nennt. Dies bedeutet auch, Bedingungen zu untersuchen, ohne deren Erfüllung jene erwähnten Probleme wieder entstehen und unter welchen die doppelte Negation *sich auf sich selbst beziehen* kann, damit der Begriff des Wesens als selbstbezügliche absolute Negativität definiert wird. Dadurch wird das seinslogische Prinzip, die abstrakte Identität und der fundamentale Unterschied von Prinzip und Prinzipiatum, aufgehoben und die Wesenslogik wird sich so erweisen, daß darin Prinzip und Prinzipiatum im Einen thematisiert werden⁷. Somit werden auch jene Probleme kontrolliert, nämlich als ein Moment des

¹ Im ähnlichen Sinne spricht H. Schmitz (1992), daß diese Einheit für die Seinslogik „fehlt“, „weil die bloße Eindeutigkeit von Termen kein Konstruktionsprinzip für fortgesetztes Verfallen der Terme an dialektische Aufhebung durch Widersprüche liefert“. Er findet dieses „in der Feststellung, daß die Dialektik auf der Stufe des Seins proleptisch oder antizipatorisch in dem Sinne ist, daß sie verknüpft immer wieder das Wesen oder gar den Begriff mit deren spezifisch dialektischen Geneigtheiten vorwegnimmt, bloß so, daß Wesen und Begriff – in Hegels Ausdrucksweise – im Sein erst an sich und noch nicht gesetzt sind“. (ebd., 77) „Es ist ein echt Hegelsches Leitbild, daß die Makrostruktur in vielen zugehörigen Mikrostrukturen vorweggenommen oder nachgezeichnet wird, so daß dieselbe Trias (sc. die Trias Sein-Wesen-Begriff) schon im Sein, dann im Wesen und im Begriff als organisierendes Prinzip vielfältig wiederkehrt, nur gebrochen und akzentuiert durch das jeweils dominante Glied der Trias.“ (ebd., 30)

² J. Behrens u. W. Kant 1979, 184

³ „Der ganze Fortgang des Philosophierens als methodischer, d. h. als *notwendiger*“ ist nichts anderes als „das *Setzen* desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist“. (Enzy. I, § 88 Anm., S. 188)

⁴ Dieses seinslogische Denken charakterisiert Th. Kesselring (1997) als „Ununterscheidbarkeit“ von Denken und Denkinhalt bzw. der subjektiven und der objektiven Seite im Denken, wodurch die Antinomie entsteht. Der Grund für diese Ununterscheidbarkeit besteht darin: „Das Denken ist zwar nicht wirklich in der Lage, von sich selbst zu abstrahieren, doch ist es sich seiner selbst nicht bewußt und legt, ohne darauf aufmerksam zu werden, seine Strukturen in das Gedachte: es vergegenständlicht sie also.“ (ebd., 100f.) „Was in Wahrheit Strukturen des Denkens sind, wird als vom Denken unabhängig (als positiv vorgegeben) mißverstanden.“ Der Charakter der Gleichgültigkeit gegen sich selbst und gegen anderes erklärt sich damit „aus der zur Vergegenständlichung führenden, weil mißlingenden Abstraktion des Denkens von sich selbst“ bzw. „aus der Unreflektiertheit dieses Denkens“. (ebd., 101 Anm. 17)

⁵ Enzy. I, § 19 Anm., S. 68

⁶ PdG, S. 76

⁷ Zum Probleme dieser Selbstanwendung oder Selbstapplikation bes. vgl. W. Becker 1978 und R. Wiehl 1978. Z. B. hebt Becker hervor, daß die traditionelle Philosophie gewiß den Fall kennt, „daß Prinzipien prinzipiierend für

Wesens selbst dargestellt und die selbstbezügliche absolute Negativität des Wesens als „die konkrete, *absolute* Negativität“ (WL I, 124) enthält sog. die erste, einfache Negation und die zweite Negation, die wieder in die erste Negation zurückgefallen werden könnte, als ihre Momente in sich und wird damit als *selbstbezüglich* gesetzt; ohne diesen Zusammenhang von beiden Negationen ergaben sich jene Probleme und ergeben sich wieder.

Diese Aufgaben übernimmt im ganzen der Satz, der als Titel der Einleitung in die Wesenslogik gelten könnte: „Die *Wahrheit des Seins* ist das *Wesen*.“ (WL II, 13) Wie dieser Satz zeigt, ist es am Anfang der Wesenslogik eigentlich um das Verhältnis von Sein und Wesen zu tun. Hier werden die Implikationen, die in der Seinslogik aufgezeigt sind, nämlich die Grundbestimmungen des Seins und die operativen Begriffsmittel der Seinslogik, nicht wieder in seinslogischer Weise, sondern in Ansehung der Genese des Wesens nochmal im ganzen abgehandelt. Das Sein ist zunächst das *bestimmte* Sein oder „das Unmittelbare“. Solches Sein hebt sich selbst auf. Das Sein ist so wesentlich das „Hinausgehen über das Sein“ und geht über in das, was „*hinter* diesem Sein“ „die Wahrheit des Seins“ ausmacht. Dieses bezeichnet Hegel als das Wesen. Wenn das Wesen aber seinem Anspruch nach als solches ist, „was das Sein *an und für sich* ist“, dann muß es nicht *hinter*, sondern *in* dem Sein selbst sein. Somit muß jenes Hinausgehen über das Sein ebensosehr als das „Hineingehen in dasselbe“ zu verstehen sein. Diese Genese des Wesens erfaßt Hegel im allgemeinen als „*Erinnerung*“¹. (WL II, 13) Das Wesen ist damit das „erinnerte Seyn“ (GW 11, 232) oder „das *in sich* gegangene oder *in sich* seiende Sein“². Diese Erinnerung des Seins in sich könnte „eine Tätigkeit des Erkennens“ sein, „die dem Sein äußerlich sei und dessen eigene Natur nichts angehe“. Aber sie ist nach Hegel als Selbstaufheben des unmittelbaren Seins, als „die Bewegung des Seins selbst“ zu verstehen. (WL II, 13)

andere Prinzipien sind“, so „in Platos Vorstellung“ über die obersten Ideen und auch „im Fall der klassisch-logischen Lehre von der Klassifikation gemäß dem Gattung-Art-Verhältnis“. Dennoch kommt in diesen Vorstellungsweisen nicht der Fall vor, „daß das Prinzip selber das Prinzipiatum dessen ist, was es prinzipiiert“. Genauso aber verhält es sich „bei Begriffen der Hegelschen Wesenslogik“. „Das dialektische Verhältnis zwischen ‚Sein‘ und ‚Wesen‘ ist anders, denn das ‚Wesen‘ ist das ‚aufgehobene Sein‘, und das heißt auf jeden Fall, daß eine Differenz wie die von Prinzip und Prinzipiatum nicht einfach als Voraussetzung der Beziehung von ‚Wesen‘ und ‚Sein‘ anerkannt wird, sondern im ‚Wesen‘ ebenfalls ‚aufgehoben‘ ist.“ (ebd., 77f.) „Sofern ich selber mich weigere, solche Selbstanwendung oder Selbstbeziehung als eine unausweichlich-affirmative Denknötwendigkeit zu konzederen, habe ich allerdings weniger das bekannte Zirkelargument im Auge, obgleich ich der Ansicht bin, daß die Dialektik in Hinsicht auf den Zirkel einwand nach wie vor unter Legitimationszwang steht.“ (ebd., 78) Das Problem der Selbstanwendung dialektischer Kategorien, das von Becker diskutiert ist, verlangt damit in jedem Fall „eine zumindest vorläufige Analyse der Universalität der Dialektik hinsichtlich ihres Anspruchs und Sinnes“ (R. Wiehl 1978, 85 Anm. 5).

¹ Zum Begriffe der ›Erinnerung‹ vgl. A. Schubert 1985, 44 und Chr. Iber 1990, 30. Bei ihnen ist der Erinnerungsbegriff dreierlei: 1. der gewöhnliche im zeitlichen Sinne, wodurch die früheren Zustände reproduziert werden, 2. der ontologisch-metaphysische, der am quasi-räumlichen Modell des Heruntersteigens von der Erscheinungsoberfläche des Seins in die Tiefe des Wesens orientiert ist, und der der Gegenstand von Hegels Kritik in der Wesenslogik ist, 3. der kritische, der die nicht-affirmativ-anamnethische unendliche Bewegung des Seins selbst ist.

² Enzy. I, § 112 Anm., S. 231

Das Sein ist auch das *Ansichsein* als Abstraktion, das so *wird*, daß „dieses *reine Sein*, die *Negation* alles Endlichen, eine *Erinnerung* und Bewegung vorausgesetzt, welche das unmittelbare Dasein zum reinen Sein gereinigt hat“. (WL II, 13f.) Dieses reine Sein ist das Wesen, in das alles Bestimmte negiert ist und das „ein *Resultat* jener Bewegung“ (WL II, 17) ist. Hiermit ist das Wesen zuerst als „die *bestimmungslose* einfache Einheit“ oder „die in sich tote, leere Bestimmungslosigkeit“ bestimmt, von der alles Bestimmte nur „auf eine *äußerliche Weise*“ hinweggenommen wird. Damit stehen sich das Sein als Bestimmtes und das reine Sein als Wesen noch gegenüber, weil das Sein auf diese äußerliche Weise „nicht an sich, sondern relativ, nur in Beziehung auf diese Einheit“ aufgehoben ist. Durch diese „*äußerliche Negation*, welche Abstraktion ist“, werden einerseits das Sein und das Wesen beide „als seiende vor wie nach“ angesehen und nehmen gegeneinander „einen anderen Ort“ auf, andererseits bleibt dazwischen eben noch ein Äußerlichkeits- bzw. Andersheitsverhältnis stehen; jedes ist „*durch ein Anderes*, die äußerliche, abstrahierende Reflexion“ und damit selbst seinslogisch gesagt ‚ein Sein-für-Anderes‘. Das Wesen ist aber auf diese Weise „weder *an sich* noch *für sich selbst*“. (WL II, 14)¹

Dieselbe Situation haben wir schon darin gesehen, wo zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen ihre „qualitative Verschiedenheit“ festzuhalten war und dadurch der Prozeß ins Unendliche entstand. Sie beruhte darin auf dem „Vergessen dessen“, was „der Begriff dieser Momente“ ist. (WL I, 160) Diese Vergessenheit des seinslogischen Denkens impliziert „den Ausfall des Bewußtseins darüber, daß es sich bei seinem Tun in Wirklichkeit um die Negation des Negativen durch sich selbst handelt“². Sie kann sich auch an den Anfang der *Logik* selbst zurückführen lassen, wo Hegel so beschrieben hat: „Beim Sein als jenem Einfachen, Unmittelbaren wird die Erinnerung, daß es Resultat der vollkommenen Abstraktion, also schon von daher abstrakte Negativität, Nichts ist, hinter der Wissenschaft zurückgelassen, welche innerhalb ihrer selbst, ausdrücklich vom *Wesen* aus, jene einseitige *Unmittelbarkeit* als eine vermittelte darstellen wird“ (WL I, 104).³ Hier am Anfang der Wesenslogik wird auf die Genese des

¹ Vgl. WL II, 275f.: „Aber auch schon das *Abstrakte* enthält dies, daß, um es zu erhalten, erfordert werde, andere Bestimmungen des Konkreten *wegzulassen*. Diese Bestimmungen sind als Determinationen überhaupt *Negationen*; ebenso ist ferner das *Weglassen* derselben ein *Negieren*. Es kommt also beim Abstrakten gleichfalls die Negation der Negation vor. Diese gedoppelte Negation aber wird vorgestellt, als ob sie demselben *äußerlich* sei und sowohl die weggelassenen weiteren Eigenschaften des Konkreten von der beibehaltenen, welche der Inhalt des Abstrakten ist, verschieden seien, als auch diese Operation des Weglassens der übrigen und des Beibehaltens der einen außer derselben vorgehe. Zu solcher *Äußerlichkeit* hat sich das Allgemeine gegen jene Bewegung noch nicht bestimmt; es ist noch selbst in sich jene absolute Vermittlung, welche eben die Negation der Negation oder absolute Negativität ist.“

² M. Theunissen 1980, 308

³ Vgl. Chr. Iber 1990, 33 Anm. 8: „Der Anfang der Wesenslogik ist nun der Ort, an dem diese ›Vermittlung‹, die ›vollkommene Abstraktion‹, durch die das reine Sein entstanden ist, innerhalb der Logik zur Darstellung kommt. Warum mußte aber diese ›vollkommene Abstraktion‹ hinter der *Wissenschaft der Logik* zurückgelassen werden? Offenkundig deshalb, weil das von der Bestimmtheit alles Seienden abstrahierende Denken in Bewußt-

Wesens als Erinnerung und Bewegung des Seins selbst reflektiert. Durch diese Reflexion folgt, daß „*das Wesen als Resultat*“ „*seine Genese*“ *einholt*¹; seine Genese wird zu einer Wesensbestimmung dessen, das durch die Genese generiert wird.² Diese Reflexion nennt Hegel „*die immanente Deduktion*“, „welche seine Genesis enthält“. (WL II, 252) Dadurch werden die Negativität, die das Sein als Selbstaufhebung in sich hat, und das noch stehenbleibende Andersheitsverhältnis zwischen Sein und Wesen dem Wesensbegriffe selbst *immanent*, der aber bisher nur als das reine Sein bzw. das Ansichsein bestimmt ist. Außer der ursprünglichen Einheit des Seins und der Negativität ist diese Einholung seiner Genese in sich selbst eine von den Bedingungen, worunter die doppelte Negation sich auf sich selbst beziehen kann und die der Wesensbegriff erfüllen muß, um der Nachfolgerbegriff des Seins zu sein.

Das Wesen ist durch die Einholung seiner Genese nunmehr als dasjenige bestimmt, „was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins“ (WL II, 14).³ Diese eigene unendliche Bewegung des Seins selbst, wodurch der Wesensbegriff neu definiert wird, ist bei Hegel „eine universale *ontologische Kategorie*“⁴. Das Wesen ist als die eigene unendliche Bewegung des Seins selbst nicht „bloßes Ansichsein“, sondern zunächst „*absolutes Ansichsein*“, das „gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seins“ ist und worin „das Anderssein und die Beziehung auf Anderes“ an sich aufgehoben ist. *Zugleich* ist das Wesen „*Fürsichsein*“, weil es selbst „diese Negativität, das Sich-Aufheben des Andersseins und der Bestimmtheit“ ist. So ist es „*Anundfürsichsein*“. (WL II, 14) Indem die Negativität des Seins in das bloße Ansichsein integriert wird und die abstrakte Sichselbstgleichheit, die die Metaphysik und die Philosophie des Absoluten⁵ vertreten

losigkeit gegenüber seinem eigenen Abstraktionsakt verbleibt. Denn um reines Sein als absolut Unmittelbares denken zu können, muß das Denken nicht nur von der Bestimmtheit alles Seienden abstrahieren, es muß auch und vor allem von sich selbst abstrahieren. ... Damit beantwortet sich die Frage nach der Bewußtlosigkeit über die Genese des Seinsbegriffs am Anfang der Logik. Sie rührt daher, daß das Denken auch von sich selbst abstrahieren muß, um Sein als absolut Unmittelbares denken zu können. Zum Denken des reinen Seins gehört also auch die Vergessenheit dieser seiner Herkunft aus der Abstraktion von der Bestimmtheit alles Seienden.“

¹ Chr. Iber 1990, 65

² In Bezug auf den Begriff des Resultats greift Hegel auf den platonisch-aristotelischen Grundgedanken zurück, daß das Resultat das eigentlich Wahre ist.

³ Vgl. Enzy. I, § 112, S. 231: „Indem das Absolute als *Wesen* bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne *einer Abstraktion* von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Tun, das Abstrahieren, fällt dann außerhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist so nur als ein Resultat *ohne diese seine Prämisse*, das *caput mortuum* der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Sein nicht äußerlich, sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das Wesen, als das *in sich* gegangene oder *in sich* seiende Sein; seinen Unterschied vom unmittelbaren Sein macht jene *Reflexion*, sein Scheinen in sich selbst, aus, und sie ist die eigentümliche Bestimmung des Wesens selbst.“

⁴ H. Marcuse 1975³, 77

⁵ Diesen Metaphysiken des *Absoluten* entspricht nach M. Theunissen (1980) ‚die *erklärte Metaphysik*‘, besonders von Platon, Aristoteles, Spinoza, und der Metaphysik des *Seins* ‚das vormetaphysische Denken des frühen Griechentums‘ und ‚der moderne Positivismus‘. Er ist dann der Auffassung einerseits: „Hinter dieser Konzeption des Zusammenhangs von Seins- und Wesenslogik steht unausgesprochen die Auffassung, daß Metaphysik und Positivismus untergründig ineinander umschlagen. Die Seinslogik entlarvt den Positivismus als Metaphysik, die

haben, durch das Wesen als Anundfürsichsein ersetzt wird, enthält das Wesen die Grundbestimmungen des Seins in sich, nämlich das bestimmte Sein, das Ansichsein und die Negativität als Selbstaufhebung des Seins, die zusammen jetzt eine strukturelle Einheit des Wesens ausmachen werden¹; diese Einheit lag in der Seinslogik vorausgesetzt zugrunde. „Diese Einheit mit sich der Bestimmtheit und der Gleichgültigkeit gegen sie (sc. die Bestimmtheit) ist die Wahrheit des Seyns.“ (GW 11, 231)

Das Wesen ist als solche Einheit, wie Hegel an dem sog. Methodenkapitel ›Die absolute Idee‹ gesagt hat, nicht mehr „das *Vermittelte*“ (WL II, 561) wie das Ansichsein als Negation der Negation, sondern „das *vermittelnde*“ oder „eine *Beziehung* oder *Verhältnis*“. Denn es ist nicht das Andere gegen das Sein, wogegen es „gleichgültig“ wäre, sondern es „schließt“ das Sein als sein eigenes Anderes in sich und ist „das *Anderes an sich* selbst, das *Anderes eines Anderen*“ (WL II, 562) oder „das *zweite* Negative, das Negative des Negativen“. Dies macht nach Hegel „den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes“ aus und ist „der *einfache Punkt der negativen Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele“. (WL II, 563) Als solcher Wendungspunkt der Bewegung des Begriffs ist das Wesen „Abstoßen seiner von sich oder Gleichgültigkeit gegen sich“ (WL II, 15)², „*negative* Beziehung auf sich“. Es bestimmt sich somit „sich selbst gegenüber“ und ist nur „unendliches Fürsichsein“, insofern es „die Einheit mit sich in diesem seinem Unterschiede von sich“ ist. So ist es „absolute Einheit des An- und [des] Fürsichseins“. (WL II, 15)³ Dies ist eine andere Bedingung, die der Wesensbegriff erfüllen muß, d. h. daß das Wesen als negative Beziehung auf sich selbst der *Grund* sowohl seines Unterscheidens als auch des Unterschiedenen bzw. der Bestimmungen sein muß, damit es die Einheit mit sich in seinem Unterschiede von sich ist; sonst würde es wieder in eine seinslogische Kategorie zurückgefallen. Das Wesen ist also „das *resultierende, unendliche Zusammengehen mit sich*“ (WL I, 457).⁴

Wesenslogik die Metaphysik als Positivismus.“ Und andererseits: In der Wesenslogik „muß die Kritik der Metaphysik nun zur Selbstkritik werden.“ (ebd., 32f., 329)

¹ Vgl. WL II, 561: „Das Positive in *seinem* Negativen, dem Inhalt der Voraussetzung, im Resultate festzuhalten, dies ist das Wichtigste im vernünftigen Erkennen“.

² Vgl. M. Theunissen, 1980, 363: „Nun läuft die Geschichte der Fremdheit von deren Anfängen in der Gleichgültigkeit gegen Anderes bis zu ihrer dialektischen Selbstaufhebung in der Gleichgültigkeit gegen sich parallel mit dem Prozeß, der das Andere in das Andere seiner selbst hineintreibt. Die Gleichgültigkeit gegen sich ist zumindest die Verfassung des Anderen seiner selbst in einer bestimmten Ausprägung, nämlich in der, in der es sein Anderssein an sich vollzieht. Wenn die Charakterisierung des Wesens durch Gleichgültigkeit über die da-seinsmäßige Indifferenz hinaus auch die reflektierte ins Spiel bringt, dann deshalb, weil das Wesen das Andere und als dieses das Andere seiner selbst ist.“ Zum Verhältnisse der Ethik Hegels zur stoischen Moralphilosophie in bezug auf den Begriff ›Gleichgültigkeit‹ vgl. D. Henrich 1973, 177f.

³ Dies erreicht das Wesen eigentlich im dritten Abschnitt ›Die Wirklichkeit‹.

⁴ Vgl. Chr. Iber 1990, 227: „Absolute Negativität dient so zur Charakterisierung des generativen Prinzips, aus dem der Prozeß der Gedankenbestimmungen erfolgt.“

Das Wesen bestimmt die Bestimmungen, die zuerst in sein Ansichsein negiert sind und zugleich durch die Reflexion auf seine Genese eingeholt sind, durch seine Negativität sich gegenüber. Diese Bestimmungen haben „einen anderen Charakter als die Bestimmtheiten des Seins“, die das Sein als ihre Grundlage haben und selbst als seiende gelten. Sie sind weder „ein *Anderes* als *Anderes*, noch Beziehungen *auf Anderes*“, sondern sie *sind* als „durch das Wesen selbst *gesetzt*“. Sie sind also „Selbständige“, aber „als solche, die in ihrer Einheit miteinander sind“. (WL II, 15) „In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur *an sich*; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt. Dies ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und des Wesens. Im Sein ist alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist alles relativ.“¹ Die Seinslogik hat die Funktion, an den als seiend gedachten Bestimmungen deren immanente Negativität und Relativität zu entfalten und ihr Übergehen ineinander darzustellen. Die Wesenslogik erweitert diesen Gedanken und stellt „die *Objektivität des Scheins* und *Notwendigkeit des Widerspruchs*, der zur *Natur* der Denkbestimmungen gehört“ (WL I, 52), dar. Die Bestimmungen des Seins erwiesen sich jede als die Einheit ihrer und ihres Anderen, die Hegel als das Andere an sich selbst erfaßt. Indem sie aber als selbständig seiende angenommen sind, sind sie der Schein, dessen das Wesen aber auch bedarf, um nicht mehr das bloße Ansichsein, sondern das Anundfürsichsein zu sein.² Das Wesen bestimmt sie durch sich selbst „in *seiner* Sphäre“. Damit ist das Bestimmen des Wesens auch „anderer Natur als das Bestimmen des Seins“. Das Bestimmen des Wesens ist „kein Werden noch Übergehen“ in *Anderes*, sondern bleibt innerhalb seiner selbst. „Die Negativität des Wesens ist die *Reflexion*, und die Bestimmungen [sind] *reflektierte*, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende.“ (WL II, 15) Die logische Struktur des Wesens als selbstbezügliche absolute Negativität besteht so aus der Selbstaufhebung des Seins, der negativen Beziehung des Wesens auf sich selbst und der Einheit mit sich in seinen Bestimmungen, die zusammen die Natur der Reflexion ausmacht; darin haben die Bestimmungen des Wesens sowohl die Selbständigkeit als auch den Charakter des Aufeinanderbezogenseins und machen durch ihren eigenen Widerspruch ihre systematische Einheit aus, wodurch die Grundstruktur des Seins in Wahrheit dargestellt wird.

II.2.2. Die Aufgaben der Wesenslogik

¹ Enzy. I, § 111 Zusatz, S. 230

² Vgl. Hegel Bd. 13, S. 21: „Doch der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht *scheine* und *erscheine*, wenn sie nicht *für* Eines wäre, *für* sich sowohl als auch für den Geist überhaupt.“

Die logische Struktur des Wesens als selbstbezügliche absolute Negativität ist nichts anderes als die Natur der Reflexion, die, wie gezeigt, die immanente Reflexion der Reflexion in sich und der Reflexion in anderes ist. Nunmehr ist darzustellen, welche Aufgaben die Wesenslogik hat. Sie hat folgende Aufgaben. Sie muß erstens einen neuen Begriff des Wesens konstituieren, der die oben erwähnten Bedingungen, Einholung seiner Genese in sich und Grundsein seines Unterscheidens und seiner Unterschiedenen, erfüllen kann. Zweitens muß sie damit die Seinslogik rekonstruieren.¹ Dies wird durch die weitere Thematisierung der Gedanken gemacht, die in der Seinslogik implizit gegeben wurden, damit die darin gegebenen Probleme wesenslogisch analysiert und in ihrem positiven Sinne aufgelöst werden können; die Seinslogik wird damit nicht beseitigt, sondern zu einem Moment der Wesenslogik.² Drittens muß die Wesenslogik ihre Einheit mit der Seinslogik begründen und die Begriffslogik generieren: „Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und *Wesen* betrachtet, macht daher eigentlich die *genetische Exposition des Begriffs* aus“ (WL II, 245); „das *Sein* ist überhaupt nur das *Werden* zum *Wesen*“ (WL II, 116) und „die Bewegung des Wesens ist überhaupt *das Werden zum Begriffe*.“ (WL II, 182) Diese Aufgaben kann man zusammen so reformulieren, wie die selbstbezügliche absolute Negativität verstanden wird und wie sie ihre strukturelle Einheit im Verlauf der Darstellung der Wesenslogik entwickelt und realisiert, damit das Wesen sich selbst realisiert.

Die Negation bzw. Negativität spielt methodisch eine wichtige Rolle für die Konstruktion des Hegelschen Wesensbegriffs und das Verständnis der Wesenslogik. Da aber alle doppelte Negation bzw. die Negation der Negation nicht die Selbstbezüglichkeit zum Resultat hat, wie z. B. bei dem altgrammatischen Satze ›Duplex negatio est affirmatio‹³, müssen die Bedingungen untersucht werden, worunter die doppelte *Negation sich auf sich selbst beziehen* kann oder die negierende Negation und die negierte Negation tatsächlich in *ein Verhältnis zueinan-*

¹ Z. B. sagt Hegel so: „Es kommen in der Entwicklung des Wesen, weil der *eine* Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor als in der Entwicklung des Seins, aber in *reflektierter* Form. Also statt des *Seins* und *Nichts* treten jetzt die Formen des *Positiven* und *Negativen* ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als *Identität* entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der *Unterschied*; – so ferner das *Werden* als *Grund* sogleich selbst des *Daseins*, das, als auf den Grund reflektiert, *Existenz* ist usf.“ (Enzy. I, § 114 Anm., S. 235f.)

² Indem Hegel den ‚Begriff‘ als „absolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*“ (WL II, 246) oder „die Einheit des Seins und des Wesens“ (Enzy. I, § 159 Zusatz, S. 306) definiert, darf man in diesem Sinne sagen, daß die Wesenslogik die Begriffslogik antizipiert.

³ Vgl. auch W. Hübener 1975a, 136: „Was die Proklos-Forschung unter dem Namen der Negation der Negation führt, ist ... *das apophatische Jenseits* (Hervorhebung v. Vf.) zum Seienden und dem ihm zugeordneten Nichtseienden. Wenn Thomas später das mit dem Seienden vertauschbare Eine im Blick auf die Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes als *negatio negationis et rei simul* charakterisiert, steht er der proklischen Ansicht, insofern hier wie dort eine komplette Opposition negiert wird, strukturell sicherlich näher als Meister Eckhart, der in der Formel von der doppelten Negation den Ausschluß aller Unvollkommenheit und so die *purissima et plenissima affirmatio* des ‚ego sum qui sum‘ ausdrücken will. Die *negatio negationis* soll bekräftigen, daß in Gott *keinerlei Negation* (Hervorhebung v. Vf.) statthat: ... Die Negation ist Gott daher fremd.“

der gebracht werden können. In der Seinslogik liegt der Negation der von Spinoza übernommene Gedanke „*Omnis determinatio est negatio*“ zugrunde, wo die Negation der Negation allein nur als „die formlose Abstraktion“ bzw. Grundlage aller Bestimmtheiten gilt. (WL I, 121)¹ In der spekulativen Philosophie, die „das Prinzip der Totalität“² der Bestimmtheiten des Seins hat, hebt sich *ein Negatives* als Bestimmtheit selbst auf; sonst wäre es nicht ein Negatives, sondern ein Selbständiges, damit es zwischen den Selbständigen kein immanentes, nur äußerliches Verhältnis gäbe. Durch dieses Selbstaufheben des Negativen entsteht erstens *ein Anderes*, das als Negatives jenes Negativen aber selbst wieder ein Negatives als Bestimmtheit ist und damit sich selbst aufhebt, und *so ins Unendliche*. Zweitens ergibt sich durch die Negation der Negation auch *ein Ansichsein* als Abstraktion, worin alles Negative aufgehoben ist und das selbst die Negation der Negation bedeutet. Wenn man aber hieran stehenbleibt, fiel das Wesen wieder zurück in „die *erste* oder *die* Negation, welche *Bestimmtheit* ist, durch welche das Sein nur Dasein oder das Dasein nur ein *Anderes* wird“ (WL II, 19)³; als solche Negation der Negation bestände das Wesen zum Sein im Verhältnis der Äußerlichkeit und Andersheit.⁴ Drittens, indem diesem Ansichsein noch die Negativität des Negativen immanent wird, hebt das Ansichsein selbst als ein Negatives sich auf. So negiert das ansichseiende Wesen als „die absolute Negativität des Seins“ sich selbst. (WL II, 19) Wenn sich diese Weisen der Negation der Negation in einer strukturellen Einheit zusammenbewegen, die nun das Wesen als Nachfolger des Seins macht, kann man sagen, daß die Negation der Negation darin sich auf sich selbst bezieht.⁵ In diesem Sinne hat das Wesen die einheitliche Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität in sich, wodurch das Sein in Wahrheit dargestellt wird.

¹ Vgl. Enzy. I, § 91 Zusatz, S. 196 „Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (*omnis determinatio est negatio*, wie Spinoza sagt).“

² Enzy. I, § 32 Zusatz, S. 99

³ Vgl. Chr. Iber 1990, 64 Anm. 5: „Der Begriff der ersten oder einfachen Negation (bestimmte Negation) hat bei Hegel drei Grundbestimmungen: a) Negation im Sinne von Unterscheiden bzw. Unterschied (vgl. Phän., 36), b) Negation als Bestimmtheit (vgl. WL I, 121) und c) Negation als Negatives oder Anderes (vgl. WL I, 124 und Enzy. I, § 91).“

⁴ Vgl. WL II, 195: „Die Bestimmtheit ist Negation ist das absolute Prinzip der spinozistischen Philosophie; diese wahrhafte und einfache Einsicht begründet die absolute Einheit der Substanz. Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis derselben als absoluter, d. h. sich negierender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absolute Form, und das Erkennen derselben ist kein immanentes Erkennen.“ Dazu vgl. auch M. Damnjanović 1979, 423: „Die doppelte Negation oder die Selbstnegation Hegels ist zunächst in Bezug auf Spinoza zu verdeutlichen. Da die Substanz bei Spinoza keine Reflexion-in-sich kennt, so ist da auch keine Selbstnegation möglich, sondern einzig und allein die Negation von etwas anderem, was positiv gegeben ist. Der wesentliche Unterschied zwischen Hegel und Spinoza gilt auch in Bezug auf die ganze lateinische Tradition. »Die Scholastik geht vom Primat des Positiven aus, das nicht das reale Resultat einer dialektischen Vermittlung ist, Hegel dagegen von der Negativität als der immanenten Bewegung des Wirklichen, in deren Prozeß das Positive nur der Durchgangspunkt ist, der in Gestalt des bestimmten Negativen aus ihr resultiert und alsbald wieder negiert wird« (W. Hübener 1975a, 140). Für sein Prinzip der Negativität fand Hegel in der Antike, und zwar in Platons *Sophistes*, einen wichtigsten Stützpunkt.“

⁵ Das Konzept der Negation der Negation dient zur „Charakterisierung des Gedankens der Selbstaufhebung von Bestimmtheit“. Es erhellt auch den „Zusammenhang zwischen der ersten oder einfachen Negation und der doppelten Negation“. Diese beiden Formen der Negation sind bei Hegel nicht etwa „zwei voneinander verschiedene

Das Wesen, das diese Bedingung erfüllt, negiert das unerfüllte, inhaltslose leere Sein sowie die gesamte qualitative und quantitative Verfaßtheit der Seinslogik, um sich als ursprüngliches Sein oder ursprüngliche Sache selbst auszulegen. Es ist als die selbstbezügliche absolute Negativität und auch wie gezeigt als das Anundfürsichsein der Grund sowohl seines Unterscheidens von sich als auch seiner Unterschiedenen, Bestimmtheiten. Insofern hat das Wesen die einheitliche Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität: Es ist „die reine Negativität, die nichts außer ihr hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist“ (WL II, 25). In dieser einheitlichen Struktur des Wesens schlagen Negativität bzw. Bestimmtheit und Unmittelbarkeit oder das bestimmte Sein und das Ansichsein ineinander um und stehen schlechthin „im *einen* Verhältnis negativer Selbstimplikation“¹, damit die seinslogischen Charaktere Selbständigkeit und Gleichgültigkeit *gegen* Negativität aufgehoben sind. Aber es ist hier zu fragen, welchen Sinn dieser neue Wesensbegriff als Anundfürsichsein hat und inwiefern das Wesen in Wahrheit an und für sich ist.

Dadurch, daß das Wesen als die selbstbezügliche absolute Negativität definiert ist, will Hegel die Metaphysik des Seins und die traditionellen Ontologien kritisieren, die auf dem Modell der sog. *Substanzmetaphysik* basieren.² Dies bedeutet aber nicht, daß *alle* Ontologien überhaupt bei Hegel kritisiert sind. Vielmehr, indem das Wesen als einheitliche Relationsstruktur der Grundbestimmungen des Seins erklärt ist, ist die Wesenslogik als „die Relationsontologie als Binnentopologie reiner Beziehungen“³ zu verstehen, die nicht auf der Substanzmetaphysik, sondern auf der *Subjektivitätsmetaphysik* beruht. Diese Ontologie ist nichts anderes als das, was D. Henrich ‚dynamisierten Platonismus‘, ‚Ontologie als konstitutive Theo-

Negationen“, sondern sie sind nur „unterschiedliche Aspekte ein und derselben Negation“, „es ist die Negation selbst, die einmal für den Charakter der Bestimmtheit eines Unmittelbaren steht, und zum anderen als das Sich-Aufheben der Bestimmtheit zu begreifen ist.“ (Chr. Iber 1990, 226f.) Diese Vereinigung von Negation und Selbstbeziehung in der sich auf sich beziehenden Negation konstituiert bei Hegel „die spezifisch *idealistische* Konstruktion der selbstbezüglichen Negation“ (ebd., 225).

¹ H. Fink-Eitel 1978, 74

² Vgl. A. Schubert 1985, 161 Anm. 23: „Sollte die Indifferenz nämlich als Identität gesetzt werden, so mußte zuerst die logische Funktion der Differenz – oder um in der Hegelschen Terminologie zu bleiben, der selbstbezüglichen Negativität als differenter Beziehung – entfaltet werden: jene Struktur je vermittelter Unmittelbarkeit und einer substratfreier Negativität, auf welche der Terminus der reinen Bewegung von Nichts zu Nichts abzielt. Es hatte mithin zugleich ein Übergang zwischen zwei logischen Sphären stattfinden, der die Auflösung des substantialen Substrats in den funktionalen Bewegungszusammenhang reiner Negativität beinhaltet.“ Und vgl. auch Chr. Iber 1990, 44: „Mit dem Übergang von der Indifferenz zum Wesen findet zugleich ein Übergang zwischen zwei logischen Sphären statt, der die Auflösung des substantialen Substrats der ontologisch ausgerichteten Metaphysik in den substratslosen Bewegungszusammenhang reiner Negativität beinhaltet. Die weitere Aufgabe der Wesenslogik ist es, das Wesen in seiner selbstbezüglichen Negativität zu entwickeln und damit als autonome logische Struktur gegen eine wie auch immer geartete ontologische Fundamentalbestimmung zu sichern.“

³ L. Ellrich 1990, 77, 73. Der Wesensbegriff „fordert 1. die Erarbeitung der Figur innerer Negativität und 2. die Ersetzung einer Beschreibung, die bloß externe Beziehungen und Übergänge auf der Folie von Veränderungsprozessen erfaßt, durch die Binnentopologie reiner Beziehungen“ (ebd., 73) und die Wesenslogik setzt „an die Stelle des alten Substanzmodells des Wesens“ „einen relationalen Wesensbegriff“, hat das „Ziel eines über entfaltete Binnennegativität stabilisierten Wesens“ (ebd., 75) und macht „den Übergang von einer Substanz- zu einer Relationsontologie“ (ebd., 77) aus.

rie‘ oder ‚dynamischen Monismus‘ nennt.¹ Hegel selber benutzt die Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität so für die Definition der ›Idee‹, daß die Idee „reines Unterscheiden *innerhalb* ihrer selbst ist, sie *für sich* sie selbst und *ihre andere*“ in Einem ist.² Diese Ontologie konfrontiert sich in ihrer eigenen Weise neu mit Problemen, die in den oben exemplarisch thematisierten Ontologien, nämlich Metaphysik des Seins, traditioneller Metaphysik und Philosophie des Absoluten gegeben wurden, und sie will damit diese Ontologien neu begründen und in sich integrieren. Dies ist nur insofern nachzuweisen, als die einheitliche Relationsstruktur der Grundbestimmungen des Seins dargestellt und deren strukturelle Einheit aufgrund der selbstbezüglichen absoluten Negativität erklärt wird. Diese Aufgaben übernimmt die Wesenslogik.

Indem das Wesen aus dem Sein herkommt, ist es „die *erste Negation des Seins*“ und macht selber „den *Übergang* vom Sein in den Begriff“ (WL II, 16) oder „eine Sphäre der *Vermittlung*“ (WL I, 58) aus; dahingegen ist der Begriff „die *zweite Negation* dieser Negation“, also „das wiederhergestellte Sein, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst“ (WL II, 269).³ Hier ist zu beachten, daß es zwischen der ersten und der zweiten Negation keinesfalls um „eine *lineare* Entwicklung“ geht, „in der Sein, Wesen und Begriff sozusagen als Substrate liegen bleiben, d. h. sich nur seinslogisch aufeinander

¹ D. Henrich 1982b, 190, 196, 199

² Enzy. I, § 224, S. 378. Dahingegen stellt H. Schmitz (1992) in Bezug auf den Unterschied von Wesenslogik und Begriffslogik so ein: „Der Einstieg in das Formengebäude der Dialektik Hegels gelingt über die Trias Sein-Wesen-Begriff, woraus eine fundamentale Alternative dialektischer Formgebung mit Hilfe des neu eingeführten Begriffspaares von Poligkeit und Phasigkeit hergeleitet wird: Hegels Dialektik verläuft zwar stets dreiphasig, aber mit unstemem Wechsel zweier einander ausschließender Typen, von denen der eine zweipolig, der andere dreipolig ist.“ (ebd., 3) Jene Zweipolig-Dreiphasigkeit ist nach Schmitz wesenslogisch und diese Dreipolig-Dreiphasigkeit ist begriffslogisch. Im zweideutigen Milieu des Wesens ist es so, daß „die Notwendigkeit als die Ironie der immanenten Kehrseite herrscht, der die Freiheit erst abgerungen wird, wenn es gelingt, die zweipolige Negation der Negation durch konsolidierende Affirmation im dreipoligen Begriff zu überholen. Daß Hegel Wesen und Begriff nicht genügend auseinanderhält, ... [zeigt sich dadurch,] daß für Hegel das Subjekt, gleich ob er es gegen die Substanz ausspielt oder diese in es (und es in diese, bis zum Rollentausch) gleichsam hineinschlüpfen läßt, mit dem absoluten Unterschied, der Reflexion des Wesens in kinetischer (›Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst‹) oder statischer (›reine Sichselbstgleichheit im Anderssein‹) Auffassung, gleichbedeutend ist.“ (ebd., 173f.) „Der Vorrang des Begriffs als neues und höheres Niveau gegenüber dem Wesen wird erst einsichtig, wenn es gelingt, den Dualismus der Zweideutigkeit, der als Reflexion des absoluten Unterschiedes dem Wesen den Stempel aufdrückt, in einer triadischen Struktur aufzuheben, so daß das zweideutige Scheinen von einer Einheit höherer Stufe abgefangen und konsolidiert wird.“ (ebd., 147) Damit stellt Schmitz hervor: Hegel „hält ... fortan bis zum Ende seines Lebens im Aufbau seiner Logik daran fest, daß die dreipolige Logik des Begriffs die zweipolige Logik der Reflexion (des Anderen an sich, das das Andere seiner selbst ist) überholt“; anders gesagt: „Fast könnte man meinen, eine unüberwindliche, fast automatische Anhänglichkeit an die Logik der Reflexion lasse ihn das sacrificium intellectus bringen.“ (ebd., 347)

³ Vgl. WL II, 274: „Das *Wesen* ist aus dem *Sein* und der Begriff aus dem *Wesen*, somit auch aus dem *Sein geworden*. Dies Werden hat aber die Bedeutung des *Gegenstoßes* seiner selbst, so daß das *Gewordene* vielmehr das *Unbedingte* und *Ursprüngliche* ist. Das *Sein* ist in seinem Übergange zum *Wesen* zu einem *Schein* oder *Gesetztsein* und das *Werden* oder das Übergehen in *Anderes* zu einem *Setzen* geworden, und umgekehrt hat das *Setzen* oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem *Nichtgesetzten*, einem *ursprünglichen* Sein hergestellt. Der Begriff ist die Durchdringung dieser Momente, daß das Qualitative und ursprünglich Seiende nur als Setzen und nur als Rückkehr-in-sich ist und diese reine Reflexion-in-sich schlechthin das *Anderswerden* oder die *Bestimmtheit* ist, welche ebenso daher unendliche, sich auf sich beziehende *Bestimmtheit* ist.“

beziehen, während der einzige Fortschritt in einer sukzessiven Zunahme der Reflexionsstruktur an einem jeweils wechselnden Substrat bestünde“.¹ Denn für die Deutung der systematischen Gliederung der *Logik* selbst ist bei Hegel „die Struktur des Begriffs selbst“² in Anspruch genommen und Hegel selber hat auch seiner *Logik* „durch die Kombination seins-, wesens- und begriffslogischer Verhältnisse im Begriff selbst“ eine „enorme Flexibilität“ gegeben.³ Das Wesen ist „der Begriff als System der *Reflexionsbestimmungen*, d. i. des zum *Insichsein* des Begriffs übergehenden Seins, der auf diese Weise noch nicht *als solcher* für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußeren zugleich behaftet ist“ (WL I, 58). Es ist „das *Anundfürsichsein*, aber dasselbe in der Bestimmung des *Ansichseins*“ (WL II, 16). Als *Anundfürsichsein* hat es die einheitliche Struktur der Grundbestimmungen des Seins in sich, nur als *Ansichsein* steht es zugleich im Andersheitsverhältnis gegen das Sein. Diese, das Sein und das Wesen als *Ansichsein*, sind aber als die beiden eigenen Seiten des Wesens selbst anzusehen. So ist die Sphäre des Wesens zwar „eine noch unvollkommene Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“⁴. Aber die beiden Seiten des Wesens beziehen sich nicht wieder zurück *seinslogisch* aufeinander, sondern sie stehen in *einer* Relationsstruktur des Wesens selbst. Die Logik des Wesens macht zwar noch nicht die vollkommene Subjektsstruktur zu eigen, aber das Wesen kann seinem Anspruch nach als *Quasi-Subjektivitäts-Struktur* verstanden werden, worin jene beiden Seiten des Wesens *kontrolliert* dargestellt werden.⁵ Das Wesen schließt als „das *Vermittelnde*“ „sich

¹ K. Brinkmann 1990, 147

² K. Brinkmann 1990, 145

³ K. Brinkmann 1990, 147. Vgl. auch P.-J. Labarrière 1986, 96f.: „Gleichzeitig aber wird das lineare Schema (Sein – Wesen als erste Negation des Seins – Begriff als zweite Negation) in Frage gestellt, und dies durch eine doppelte implizite Betrachtung. An erster Stelle eine formellidentische Definition der Problematik eines jeden drei Teile: was in jedem dieser drei Teile auf alle Fälle für wichtig gehalten werden muß, ist eben die Identität zwischen dem, was jeweils in Frage steht, und seinem eigenen Dasein: ... Aus dieser ersten Betrachtung schließe ich zweierlei. Erstens: die drei Etappen sind auf der Ebene des gesamten Werkes eine Illustration der drei Momente, die zum Schema der Reflexion gehört. ... Zweitens: so wie die bestimmende Reflexion die Einheit der setzenden und der äußerlichen ist, so ist auch der Begriff die Einheit von Sein und Wesen. Hier ist der erste Bruch der linearen Verkettung: er macht darauf aufmerksam, daß es sich durch alle drei Teile hindurch immer um den Begriff handelt. ... Die zweite Betrachtung ... da der Begriff unter seinen verschiedenen Formen das einzige Subjekt des gesamten logischen Prozesses ist, kann er und soll er an sich selbst als der ›Grund‹ gesetzt sein, in welchem die zwei ersten Teile zugleich die Auflösung ihres ersten Gegensatzes und die konkrete Möglichkeit einer strukturellen Weiterentwicklung finden, und die ihrer begrifflichen Komplementarität nach.“

⁴ Enzy. I, § 114, S. 235

⁵ Vgl. D. Henrich 1976, 224: „So ist z. B. Hegels Definition dessen, was er ‚Begriff‘ nennt, ein Versuch, über die Operation mit der Negation vollständig und wohlbestimmt zu sprechen. ... Der Gedanke des ‚Begriffs‘ als Einzelheit und Allgemeinheit hat gegenüber dem der zweifachen doppelten Negation den Vorteil, die Einheit und die Differenz der beiden Fällen von doppelter Negation und dazu noch ihre Ungleichwertigkeit festzuhalten. Damit bringt er auf bestimmte Weise zusammen, was in der Minimalbedingung negativer Selbstreferenz nur unbestimmt postuliert war. Es ist aber auch deutlich, daß, was hier ‚Begriff‘ heißt, die Grundoperation mit der autonomen Negation voraussetzt und nicht etwa ersetzt. Die Weise, in der ‚Allgemeines‘ und ‚Einzelnes‘ aufeinander bezogen werden, ist von der Aufgabe gesteuert, welche diese Begriffsbildung lösen soll: autonome Negation zu begreifen.“ Und vgl. auch K. Düsing 1986, 23f.: „Der Begriff ist nun nicht nur solche positiv bestehende Identität, die sich in ihren Akzidenzien manifestiert, sondern zugleich, nämlich sich negativ auf sich beziehende

selbst“ und „das Unmittelbare“, dessen Negation es ist, in sich; diese beiden Bestimmungen, Vermittlung und Unmittelbarkeit, werden in ihm nicht „nach irgendeinem Verhältnisse als äußerlich bezogen“ genommen, damit es nur „das vermittelnde *Formelle*“ ist, sondern es ist als „die absolute Negativität“ „die Einheit“ von beiden, welche „die Subjektivität“ ist. (WL II, 564)

Das Wesen ist als die Wahrheit des Seins zuerst „die vollkommene Rückkehr des Seins in sich“; damit ist es als die einfache Gleichheit mit sich selbst das Ansichsein bzw. „das unbestimmte Wesen“; daher enthält es die Bestimmungen des Seins nur „*an sich*“ (WL II, 14f.), d. i. nur als aufgehoben. Aber als die selbstbezügliche absolute Negativität negiert es als die einfache Gleichheit mit sich selbst und es *setzt* damit auch das, was es nur an sich enthält. Jenes Negieren bzw. dieses Setzen des Wesens kann als sein *Realisierungsprozeß*, sich Dasein zu geben, verstanden werden. Auf ähnliche Weise wird in der Seinslogik das Verhältnis von Sein und Bestimmtheit und in der Begriffslogik das von Begriff und Realität thematisiert. Dieser Prozeß muß, wie Hegel über den ›Begriff‹ spricht, „nach wissenschaftlicher Forderung“ (WL II, 258) oder „durch die in ihm selbst gegründete Dialektik“ (WL II, 264) ausgeführt werden. Das Wesen setzt durch seine eigene Negativität seine Bestimmungen und realisiert sich darin. Dies ist der Wahrheitsanspruch des Wesensbegriffs, um das Anundfürsichsein zu sein. Aber das Wesen ist zunächst das Anundfürsichsein nur in der Bestimmung des Ansichseins. Es ist daher zu fragen, wie es in seinem Realisierungsprozesse an und für sich sein wird oder mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff übereinstimmen kann,¹ damit es „die wirkliche Wirklichkeit“² und dann der ›Begriff‹ wird. Um auf diese Frage zu antworten, sind die Realisierungsweisen des Wesens voneinander zu unterscheiden und deren strukturelle Einheit ist darzustellen.

Seine Realisierungsweisen sind von Hegel in der Wesenslogik als *Scheinen in sich selbst* oder Reflektieren, *Erscheinen* und *Manifestieren* oder Offenbaren, die Themen der drei Abschnitte der Wesenslogik ausmachen, im allgemeinen als *Setzen* angedeutet; „*Setzen* fällt eigentlich erst in die Sphäre des Wesens, der objektiven Reflexion.“ (WL I, 130) In dieser Realisierung verschwindet das Wesen als solches nicht, weil es „wesentlich seine Position oder

Identität in Beziehung auf ineinander scheinende Relationsbestimmungen, deren eigene Gültigkeit jedoch aufgehoben ist. Diese Einheit jener Bestimmungen setzt sich selbst als Anderes, als Gegenteil und ist darin erst eins mit sich. Dies ist für Hegel die Struktur der in sich negativen Selbstbeziehung. Sie kommt nur im Hinblick auf die unterschiedenen Beziehungskomplexe zustande, in denen sie sich selbst als deren die Unterschiedenheit wahrende Einheit, und zwar als in sich negative Selbstbeziehung manifestiert. Der Begriff ist also in ontologischer Hinsicht auch Substanz, aber zugleich als in sich negative Selbstbeziehung Subjekt. Im Gedanken dieser in sich negativen Identität und Selbstbeziehung als solcher ist implizit der Widerspruch als wesentliches Kennzeichen der Dialektik enthalten.“

¹ Bei Hegel besteht „die Wahrheit in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff“ (Enzy. I, § 172 Zusatz, S. 323).

² M. Theunissen 1980, 45

schlechthin positive Kontinuität mit sich selbst“ (WL II, 128) oder ‚die Einheit mit sich in diesem seinem Unterschiede von sich‘ ist. Durch seine Realisierungsweisen bezieht es sich auf die Sphäre des Seins. Somit werden die Unmittelbarkeit des Seins, die Äußerlichkeit oder Gleichgültigkeit der Beziehung der Seienden aufeinander und deren Werden bzw. Übergehen in Anderes wesenslogisch neu thematisiert.¹ Die Realisierung des Wesens bedeutet damit einerseits einen Rekonstruktionsprozeß der Seinslogik und andererseits die Genesis des Begriffs. Indem die Negativität dem Sein selbst immanent wird, was dasselbe ist, der Begriff der ›Beziehung‹, der in der Seinslogik verborgen ist, dem Begriff der ›Substanz‹ immanent wird und in der Wesenslogik die Begriffe Negativität und Beziehung als solche thematisiert wird, wodurch die strukturelle Einheit von Unmittelbarkeit und Negativität bzw. Substanz und Beziehung, im allgemeinen von Sein und Wesen, konstituiert wird, geht die Wesenslogik in die Begriffslogik über: Der Begriff ist „die *Wahrheit des Seins und des Wesens*“² und diese sind „die Momente seines *Werdens*“ (WL II, 245).

Über die Realisierungsweisen des Wesens beschreibt Hegel: „Seine Bewegung besteht darin, die Negation oder Bestimmung an ihm zu setzen, dadurch sich *Dasein* zu geben und das als unendliches Fürsichsein zu werden, was es an sich ist.“ (WL II, 16) Es ist also darzustellen, wie das Wesen sein Dasein „in und aus sich bildet“ (WL II, 263), und wie die Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnisse, die in seiner Realisierung gegeben werden, durch „die Natur des *Wesens*“ (WL II, 249) zu erzeugen sind; das Wesen geht „durch die in ihm selbst gegründete Dialektik“ zum Dasein so über, daß es dieses „aus sich erzeugt“, aber nicht so, daß es in „ein fertiges, ihm gegenüber gefundenes“ Dasein wieder zurückfällt und im etwas, das sich als „das Unwesentliche der Erscheinung“ kundgibt, „seine Zuflucht“ nimmt. (WL II, 264)³ Dieses Dasein-Geben *in und aus sich*, das der ganzen Struktur der Reflexion,

¹ Vgl. J. Behrens u. W. Kant 1979, 176f.: „Wenn nämlich die Autonomie des ›Wesens‹ glaubhaft behauptet werden soll, ist die ›seinslogische‹ Reflexion – soll sie jene Autonomie nicht in Frage stellen – in zweifacher Weise erklärungsbedürftig: nämlich einmal hinsichtlich der Herkunft oder Entstehung dessen, was ihr Bestimmungsgegenstand und seine überwundene ›Form der Unmittelbarkeit‹ gewesen ist und zweitens hinsichtlich der an jene Form gebundenen operativen Funktion der bestimmten Negation bzw. *äußerlichen* Reflexion. Es werden demnach sowohl Äußerlichkeit wie Beziehungslosigkeit der seinslogischen Stufe wesenslogisch begründet: und zwar indem sowohl Bestimmungsgegenstand wie Funktion in ihrem Entstehen aus der Reflexion wie in ihrem Zusammenhang ›gezeigt‹, reproduziert werden. Die Demonstration der Genesis des seinslogischen Formobjekts bietet Hegel in der Entwicklung der äußeren Reflexion; dieser Beweisgang leitet aus der absoluten Reflexion die Seins-Unmittelbarkeit ab. Explikation des bestimmten Negationstyps ist die Reflexionsbestimmung ›Verschiedenheit‹. In dieser Argumentation wird von Hegel aus der Etwas-Anderes-Struktur noch einmal die Reflexion abgeleitet. Als Auflösung jenes Selbstwiderspruchs aus Selbstnegation, der am Etwas entstanden war, gilt der reflexionslogische Widerspruch. Dabei zeigt sich, daß die bestimmte Negation (äußere Negation) ein neues Korrelat hat: das Gesetzsein.“

² Enzy. I, § 159, S. 304

³ Vgl. F. Schick 1994, 183f.: „Die allgemeine Frage der Wesenslogik [ist]: Wenn Denken heißt, die wesentliche Identität der Sache mit sich zu fassen, wie verhält sich diese Identität dann zu der damit notwendig gesetzten Differenz der Sache von sich? Es [ist] das immanente Movens der wesenslogischen Übergänge, der Unterschei-

Reflexion *nach innen* und Reflexion *nach außen*, und zwar in *einer* Reflexion, entspricht, macht strukturell im allgemeinen gesehen die wesenslogischen Kategorien aus, nämlich ›Reflexionsbestimmung‹, ›Erscheinung‹ und ›Wirklichkeit‹, die die allgemeinen Inhalte der drei Abschnitte der Wesenslogik sind. Es könnte auch den allgemeinen Formen der Reflexion, nämlich der setzenden, der äußeren und der bestimmenden Reflexion, entsprechen.¹ Die Seinslogik enthält „den ersten Satz ›Das Sein ist das Wesen‹“ und der erste Abschnitt der Wesenslogik beinhaltet „den zweiten Satz, ›Das Wesen ist das Sein‹“. (WL II, 124) Dieses Sein ist „das in die Unmittelbarkeit hervorgegangene Wesen“ (WL II, 125). Darin scheint zunächst die Negativität des Wesens „erloschen“ (WL II, 124) zu sein. Aber sie wuchert wieder, weil das Sein überhaupt „das *Werden* zum Wesen“ (WL II, 116) und „das Zurückgehen in den Grund“ (WL II, 120) ist.² In der ›Erscheinung‹ werden so „die Momente der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes“ „in sich vereinigt“.³ Aber diese Vereinigung ist noch nicht vollkommen. Die ›Wirklichkeit‹ ist als die Manifestation des Wesens „die vollkommene Durchdringung beider“ (WL II, 125): Sie ist „*die Einheit des Wesens und der Existenz*“ (WL II, 186).

Damit ist „der Brennpunkt der Wissenschaft der Logik erreicht, an dem Seins- und Wesenslogik in eigentlicher Weise zusammenlaufen“⁴. Das Wesen gibt sich so „sein *Dasein*, das seinem Ansichsein *gleich* ist“ (WL II, 16). Dies ist als die letzte Seinsweise des Wesens „das *reale Wesen*“ oder der Begriff „*an sich*“, das bzw. den der Begriff als seine „unmittelbare *Genesis*“ hat, wodurch „sein *Werden*“ dargestellt wird. (WL II, 245f.) Vorhergesehen kann gemäß der erwähnten Natur der Reflexion die ganze Struktur des Wesens dargestellt werden

dung in Wesen und Nichtwesen (Erscheinung) eine Form zu geben, in der sie als Selbstunterscheidung, Restitution der Einheit der Sache in ihrem Wesensunterschied gedacht werden kann.“

¹ Diese Ordnung der Reflexion könnte meines Erachtens nicht in einer *gleichmäßigen* Weise wie bei G. M. Wölfe (1994) auf die Kapiteln, Unterkapiteln und die Stufen, Unterstufen der Wesenslogik angewendet werden. Denn sie macht mit der Ordnung der Reflexionsbestimmungen immer zusammen verschiedene, komplexere Strukturen in der ganzen Wesenslogik aus.

² Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 120: „Die Integration der Seins- in die Wesenslogik vollzieht sich über eine Analyse der ›Natur‹ des Seins (WL II, 116). Zu Beginn der Wesenslogik wurde die ›Natur‹ des Seins in der ›Bewegung des Seins‹ erblickt, sich zu erinnern, um ›durch dieses Insichgehen zum Wesen‹ zu werden (WL II, 13). Auf dem Hintergrund der Natur der Reflexion, sich zum Gesetzsein zu machen (WL II, 47), kann Hegel noch einen Schritt weitergehen. Weil das Sein Werden zum Wesen, das Wesen aber Reflexion ist, deshalb besitzt auch das ›Sein‹ die ›Natur, sich zum Gesetzten und zur Identität zu machen‹ (WL II, 116). In der Seinslogik werden das anfängliche Sein, wie auch das Nichts, als solche gesehen, die sich an ihnen selbst aufheben. Auf der Ebene des bedingten Grundes lautet der entsprechende Satz über das Dasein: das Dasein ist ›an ihm selbst nur dies, in seiner Unmittelbarkeit sich aufzuheben und zugrunde zu gehen‹. Wenn aber das Dasein sich an ihm selbst in den Grund aufhebt, so kann ihm das Gesetzsein wie auch das Ansichsein, mithin die ›Form, wodurch‹ es ›Bedingung ist‹, ›nicht äußerlich‹ sein, vielmehr macht die Bedingung den wesentlichen Charakter des Daseins aus (WL II, 116).“

³ Enzy. I, § 131 Zusatz, S. 262

⁴ K. J. Schmidt 1997b, 47. Auf ähnliche Weise sagt A. Schubert (1985) so: Die strukturelle Einheit, worin ›das wesentliche Verhältnis‹ zusammen eintritt, ist „die eigentliche Pointe der Hegelschen Logik“ oder „die Grundvoraussetzung des Gedankens strukturaler Relationalität.“ (ebd., 207)

als dasjenige, das „*sich* zum Dasein bringt, indem es sich sowohl den Schein der Zufälligkeit, Spaltung und Entzweiung gibt, diesen Schein aber eben dadurch wieder tilgt, daß es darin *sich* erscheinen läßt“¹, ja sogar sich manifestiert. Diese entwickelnde Darstellung der Wesenslogik folgt der Frage, inwiefern in diesem Dasein-Geben des Wesens, wodurch sich seine Bestimmtheit ergibt, die Selbstbezüglichkeit des Wesens, die Einheit von Wesen und Sein und somit die Genese des Begriffs sich als vollständig realisiert erweist; die Suche nach dieser ganzen Struktur ist für Hegel nur in einem systematischen Ganzen erfolgversprechend. Das Dasein des Wesens ist jedoch noch nicht „das Dasein, wie es an und für sich ist“, und ist daher von „dem Dasein des Begriffs“ unterschieden. (WL II, 16) Über diesen Unterschied sagt Hegel: „Der *Begriff* nun ist diese absolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*, daß das *Anundfürsichsein* erst dadurch ist, daß es ebensosehr *Reflexion* oder *Gesetztsein* ist und daß das *Gesetztsein* das *Anundfürsichsein* ist.“ Zu diesem Totalitätscharakter ist noch ein Freiheitscharakter des Begriffs hinzuzufügen: Die Freiheit ist „die *Verhältnisweise des Begriffs*“ (WL II, 246) und als „*manifestierte oder gesetzte Identität*“ „die Identität des Begriffs“ (WL II, 251).² In diesem Sinne ist der ›Begriff‹ die wahrhafte Einheit mit sich in seinem Unterschiede von sich.

¹ Hegel Bd. 13, S. 260

² Dies bedeutet aber nicht, daß die *objektive Logik* überhaupt nicht die Freiheitslogik sei. Hegel benützt selbst für den Begriff der ‚Freiheit‘ auch die Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität: „Diese rein negative Freiheit, die in der Abstraktion von dem natürlichen Dasein besteht, entspricht jedoch dem Begriff der Freiheit nicht, denn diese ist die Sichselbstgleichheit im Anderssein, teils der Anschauung seines Selbsts im anderen Selbst, teils der Freiheit nicht vom Dasein, sondern im Dasein überhaupt, eine Freiheit, die selbst Dasein hat.“ (Hegel Bd. 4, § 35, S. 120f.) „Die höchste Form des Nichts für sich wäre die *Freiheit*, aber sie ist die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.“ (Enzy. I, § 87 Anm., S. 187) H. Ottmann (1979) definiert in der Tradition von Feuerbach, Kierkegaard und Adorno „Herrschaftslogik“ als solche Logik, „in der die Vermittlung die Unmittelbarkeit, das Allgemeine das Einzelne oder die Identität die Nicht-Identität beherrscht“, und dagegen „Freiheitslogik“ als die, „die weder die Unmittelbarkeit der Vermittlung, noch das Einzelne dem Allgemeinen oder die Nicht-Identität der Identität zu opfern bereit ist“. Für Feuerbach, Kierkegaard und Adorno ist die Herrschaftslogik die Logik Hegels. Denn „die spekulative Identität war Herrschaft und Zwang, weil sie das Andere des reinen Denkens nicht frei ließ, sondern sich als sein Anderes subordinierte.“ Dagegen ist die Freiheitslogik das, was sich in Antithese zu Hegels Logik ergibt: „Feuerbachs naturalistischer Positivismus der Unmittelbarkeit, Kierkegaards Existenzphilosophie des unvermittelbar existierenden Einzelnen, Adornos negative Dialektik der Nicht-Identität“ (ebd., 315) Aber diese Antithese von Freiheitslogik und Herrschaftslogik „läßt sich als simpler Gegensatz nicht zureichend begründen“, weil diese Philosophien selber „Herrschaftslogik mit umgekehrtem Vorzeichen“ sind, nämlich „Logik, die den Primat der Vermittlung, des Allgemeinen und der Identität nur in den Primat der Unmittelbarkeit, des Einzelnen und der Nicht-Identität verkehrt“. Für Ottmann ist Hegels Logik selbst „Kritik der Herrschaftslogik“ und „eine Logik der Freiheit“. „Der kategorische Imperativ der Logikinterpretation ist nicht in der Entgegensetzung von Herrschaftslogik und Freiheitslogik zu suchen. Er ist vielmehr das Gebot, Hegels Logik so weit wie möglich als Logik der Freiheit zu lesen und sie so spät wie möglich als Logik der Herrschaft zu verwerfen.“ Hegels Logik ist „mehr als eine nur negative Dialektik“ und selbst „Emanzipations- und Ursprungsphilosophie in einem“. (ebd., 316) Hegel entwirft „eine ›offene‹ Dialektik“ (ebd., 317) – Ottmann nennt sie auch „Dialektik offener Totalität“ (ebd., 323) –, worin kein Primat erlaubt werden kann; vielmehr wird jeder Primat in die Gleichursprünglichkeit oder Gleichwertigkeit von Sein und Nichts, von Identität und Nicht-Identität aufgelöst.

III. Reflexion und Negativität

Die „Grundbestimmung der Hegelschen Philosophie“ ist „die »Negativität«“.¹ Hegel begreift „die ungeheure Macht des Negativen“ als „die Energie des Denkens“², das er als einen objektiven Sachverhalt der Sache selbst bzw. logisch-ontologischen Weltzusammenhang erfaßt. Durch die Fortsetzung der *Implikationen* der Seinslogik und die Analyse der *Genese* des Wesens ist das Wesen insofern als selbstbezügliche absolute Negativität bestimmt, als es die erwähnten Bedingungen erfüllt hat, unter denen die *Negativität sich auf sich selbst bezieht* und mit der Unmittelbarkeit zusammen eine *einheitliche* Struktur bildet. Als solche selbstbezügliche Negativität ist das Wesen als Nachfolgerbegriff des Seins eine Indiz für die strukturelle Einheit der Grundbestimmungen des Seins.³ Nunmehr ist darzustellen, wie das Wesen nach seinen *logisch-ontologischen* Möglichkeiten sich als die selbstbezügliche absolute Negativität definiert und damit sich als »Reflexion« bestimmt, so daß diese Reflexion eine objektive, einheitliche Bewegungsstruktur der Grundbestimmungen des Seins ausmacht, die sich ihrerseits zusammen in der Wesenslogik die Reflexion weiter thematisieren lassen und diese Reflexion strukturieren. Im ersten Kapitel der Wesenslogik »Der Schein«, das aus den drei Unterkapiteln: »A. Das Wesentliche und das Unwesentliche«, »B. Der Schein« und »C. Die Reflexion« besteht und das „Grundlegungskapitel“⁴ genannt ist, führt Hegel die logisch-ontologischen, dialektischen Möglichkeiten und die gründlichen Gedanken der selbstbezüglichen absoluten Negativität und somit der Reflexion durch, um zur Begründung des logischen notwendigen Übergangs von der Seinslogik in die Wesenslogik „die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten“⁵.

¹ M. Heidegger 1993, 6

² PdG, S. 36

³ Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 178 Anm. 272: „Die Kategorien der Seinslogik versteht Hegel als Einheiten der Variablen Sein und Nichts. Entsprechend ergeben sich die Bestimmungen der Wesenslogik als Einheiten der Variablen Sein und Wesen. Mit der Idee hat das Sein die »Bedeutung der *Wahrheit* erreicht« (WL II, 465).“

⁴ M. Theunissen 1978, 370. Dazu vgl. G. M. Wölffle 1994. Wölffle äußert sich, „daß es sich bei diesen Stufen um *Übergangspassagen* handelt. Dabei führt die *erste* Stufe zu dem negativen Resultat, daß das Verhältnis von Sein und Wesen nicht in der Weise der einfachen Negation, wie sie in der Seinslogik auftritt, dargestellt werden kann, sondern daß es dazu der Figur der selbstbezüglichen Negativität bedarf. Die *zweite* Stufe bildet diese Figur aus, und zwar so, daß dadurch das Sein ins Wesen integriert wird und den Charakter des Scheins annimmt. Damit ist, was das Verhältnis von Wesen und Sein angeht, zum ersten Mal die Struktur des Wesens ausgebildet. Die Stufe der Reflexion wird dieses Verhältnis im Detail vorführen.“ Die *dritte* Stufe stellt „einen Überhang“ dar und „gehört nicht in den strengen Gang der Wesenslogik“. (ebd., 122, 132) Dahingegen stellt Schmidt (1997a) so hervor: „Im ersten Kapitel des ersten Abschnittes hatte Hegel ganz allgemein den Unterschied des Wesens als »Schein« (WL II, 23¹⁹⁻²⁰) bestimmt, ein Ansatz, der bis zum Schluß der Wesenslogik seine Gültigkeit behält. Auch aus dieser Sicht ist die These Wölffles, das besagte Kapitel liefere nicht die logische Struktur des Wesens, sondern bestehe nur aus Übergangspartien, zu verwerfen. Die Entwicklung der Variablen Wesen und Schein kulminiert in dem Verhältnis von Substanz und Akzidens und letztlich in der Wechselwirkung.“ (ebd., 61 Anm. 82)

⁵ Enzy. I, § 89 Anm., S. 193f.

Das Wesen als selbstbezügliche absolute Negativität und somit als Reflexion zu thematisieren, bedeutet, daß die Wesenslogik nicht nur die Reflexion als logische objektive Bewegungsstruktur des Seins zur Darstellung bringt, sondern auch daß sie als „die Sphäre des *gesetzten Widerspruchs*“¹ oder der „*gesetzten Dialektik ihrer selbst*“ (WL II, 562) den *Begriff* des Widerspruchs und dessen eigene *Struktur* untersucht. Nach Hegel ist „das Denken des Widerspruchs“ „das wesentliche Moment des Begriffes“. (WL II, 563) Die selbstbezügliche Negativität und der Begriff des Widerspruchs machen in der Wesenslogik einen engen Zusammenhang aus; der Widerspruch ergibt sich zwischen *Negativität* und *Selbstbezüglichkeit*, nämlich darin, daß „dasjenige, was *negiert* wird, nicht irgendeine beiläufige Eigenschaft, sondern *die Selbstbeziehung*“² ist. Indem die Reflexion die selbstbezügliche Negativität zu ihrem Wesen hat, wird sie als wesenslogische Bewegungsweise des Seins selbst als ein in sich gesetzter Widerspruch bestimmt, während das seinslogische Übergehen in Anderes nur als latenter bzw. impliziter Widerspruch die Selbstbewegung des Seins sicherstellt.

Um die Charaktere der selbstbezüglichen Negativität noch genauer zu verstehen, muß ein Problem, das in Bezug auf den Begriff der Negativität gegeben werden soll, nämlich das Verhältnis von ›Negativität‹ und ›Andersheit‹, auch zur Darstellung kommen. Denn dieses Verhältnisproblem von Negativität und Andersheit hängt von solchen Fragen ab, nämlich ob Hegels Philosophie als monistisch oder dualistisch bzw. pluralistisch verstehbar ist, in welchen Verhältnissen Hegels Dialektik mit den anderen Dialektiken, z. B. von Platon, Aristoteles, Rickert, steht, noch weiter ob Hegels Philosophie subjektivitätstheoretisch oder intersubjektivitäts- bzw. anerkennungstheoretisch oder differenzphilosophisch ist. Hier liegen verschiedene Auffassungen über die methodischen Begriffe ‚Negativität‘, ‚Andersheit‘ und ‚Widerspruch‘ zum Verständnisse der spekulativen Logik Hegels zugrunde. Erst ist zu zeigen, daß die selbstbezügliche Negativität bzw. die selbstreferentielle Andersheit und damit der Widerspruch mit der ‚Produktivität der Antinomie‘³ zum Verständnisse der spekulativen Logik Hegels eine wichtige Rolle spielt.

III.1. Reflexion und Wesen

III.1.1. Das Wesen als Reflexion

¹ Enzy. § 114, S. 235

² Th. Kesselring 1984, 105

³ Es ist dies der Titel von Th. Kesselring 1984

Das Wesen ist als „die *Negation* der Sphäre des Seins überhaupt“ „das *aufgehobene Sein*“. Wenn diese Negation als „eine *bestimmte* Negation“ (WL II, 18) oder als „ein relatives Negieren“ (WL II, 39) zu verstehen wäre, wodurch das Sein allein nicht an und für sich aufgehoben ist, sondern nur „ein Negatives *in Beziehung* auf das Wesen“ bleibt und damit noch „ein *Sein, eine Unmittelbarkeit*“ wie das Wesen hat, beziehen sich diese beiden, das Sein und das Wesen, auf diese Weise der Negation wieder „als *Andere* überhaupt“ aufeinander. Nach dieser ihrer Seinweise sind sie gegeneinander „gleichgültig“ und stehen „in gleichem Werte“, kann man auch sagen, im horizontalen Verhältnisse zueinander. Aber das Sein ist zugleich „im Gegensatz gegen das Wesen“ und hat die Bedeutung des Negiertseins. Daher ist das Sein als Negiertes „das *Unwesentliche*“. Dagegen verhält sich das Wesen als ein Anderes zum Sein und so ist es „ein anders bestimmtes Dasein“. Es ist damit „nicht eigentlich Wesen“, sondern „das *Wesentliche*“. (WL II, 18) Hier kommt das Verhältnis von Wesen und Sein auch in ein vertikales Verhältnis hinein. Durch diesen Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem ist das Wesen aber „in die Sphäre des *Daseins*“ zurückgefallen, indem es nur als „unmittelbares Seiendes“ und damit als „*Anderes*“ gegen das Sein angenommen ist. (WL II, 18) Diese Sphäre des Daseins liegt nunmehr dem Verhältnisse des Wesens zum Sein zugrunde. Damit ergeben sich hier wieder die folgenden Probleme, die in der Daseinslogik gegeben sind: Das, was das Sein in diesem Dasein wirklich ist, ist „eine weitere, dem Dasein selbst äußerliche Bestimmung“, und daß das Wesen das Anundfürsichsein ist, ist dementsprechend „in *bestimmter* Rücksicht“; der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem ist „ein äußerliches Setzen“ oder „eine Trennung, die in ein *Drittes* fällt“, und insofern ist es auch „unbestimmt, was zum Wesentlichen oder Unwesentlichen gehört“; „derselbe Inhalt“ kann deswegen dabei „bald als wesentlich, bald als unwesentlich“ anzusehen sein. (WL II, 18f.)¹ Durch diese Probleme macht dieses Verfahren das Selbstverhältnis des Wesens unmöglich und enthüllt sich als „kategorialer Fehler“².

Das Wesen ist aber als „die absolute Negativität des Seins“ (WL II, 19) „das an und für sich aufgehobene Sein“ (WL II, 17); es ist „das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare

¹ Vgl. H. Fink-Eitel 1978, 76: „Die Strategie zur Vermeidung des Zirkels also führt zu einem Trilemma: entweder es ergibt sich ein Zirkel ›höherer Ordnung‹, oder ein infinites Regreß, oder die Logik ist durch schlechten Deizisionismus in der Setzung eines unqualifizierten Bestimmungsgrundes an ihrem begrifflosen Ende. Muß sich also das Wesen wie Münchhausen aus dem Sumpf seiner seinslogischen Genese am eigenen Schopfe herausziehen? Der Anfang der Wesenslogik ist die Thematisierung des Verhältnisses von Sein und Wesen vor dem Hintergrund dieses Problems.“ Zum ›Münchhausen-Trilemma‹ vgl. H. Albert 1984: Er stellt die drei Schwierigkeiten des allgemeinen Begründungsprinzips, die er ›Münchhausen-Trilemma‹ nennt: 1) ein *infinites Regreß*, der sich aber als nicht durchführbar erweist, 2) ein *logischer Zirkel*, der ebenfalls zu keiner Begründung führen kann, und 3) ein *Abbruch des Verfahrens* an einem bestimmten Punkt, der sich zwar durchführen läßt, aber eine Suspendierung des Prinzips bedeuten würde, deren Willkür schwerlich bestritten werden kann. (ebd., 35)

² H. Fink-Eitel 1978, 78

Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat“ (WL II, 19).¹ Durch diese Selbstaufhebung des Seins ist das noch stehengebleibende Verhältnis der Äußerlichkeit und Andersheit zwischen Wesen und Sein bzw. Wesentlichem und Unwesentlichem, aufgehoben. Somit ist das Sein, das noch gegen das Wesen gegenüber steht, nicht mehr „ein unwesentliches Dasein“, sondern „ein *Unwesen*“ oder „das *an und für sich* nichtige Unmittelbare“. Dieses Sein erfaßt Hegel als Schein: „*Das Sein ist Schein.*“ (WL II, 19) Mit Hegels anderen Thesen: „daß das *Endliche ideell ist*“ (WL I, 172)² und daß „der Form überhaupt alles *Bestimmte* angehört“ (WL II, 86), drückt diese These, das Sein sei Schein³, mit P. Rohs zu sprechen, „das allgemeinste Prinzip der ganzen Hegelschen Metaphysik und Transzendentalphilosophie“⁴ aus; es ist „Bedingung des Philosophierens“, solche Ansicht abzulegen, daß sie den gegebenen Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung als „das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff“ annimmt. (WL II, 259) All dies bedeutet hier, daß die Grundbestimmungen des Seins nur der Schein sind, insofern sie noch als vom Wesen als ihrer bisher noch hypostasierten strukturellen Einheit unterschieden betrachtet werden. Das Sein hat sich sowohl als ‚unmittelbares Sein‘ wie auch als ‚Ansichsein‘, die beide zwar die Negation der Negation, aber noch mit einem Anderssein behaftet sind, aufgehoben. Mit dieser Selbstaufhebung hat das Sein jedoch den Schein, „das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare“ zu sein. Wenn der Schein unmittelbar *ist*, beruht dieses Sein des Scheins aber nur auf „dem Aufgehobensein des Seins“ oder „seiner Nichtigkeit“, „außer“ dem bzw. der der Schein *nicht* ist. So ist er „das Negative gesetzt als Negatives“. (WL II, 19)

¹ Hier ist „die selbstbezügliche Negation“ angelegt, denn „die Negation (die erste oder ›unmittelbare Negation‹) negiert *sich*“; „die Aufhebung (Negation [2]) der Negation [1] vollzieht sich durch die Negation [1] selbst.“ Das bedeutet: Die Negation, die negiert wird, bezieht sich auf sich selbst. „Doch ist im gegenwärtigen Entwicklungsstadium noch nicht wirklich erkennbar, daß die als doppelte Negation qualifizierte logische Struktur des Seins den Charakter der Selbstbezüglichkeit hat. Der Übergang vom Sein zum Wesen besteht mithin darin, die Bewegung des Sich-Aufhebens des Seins, die *an sich* selbstbezügliche Negativität ist, als solche zu *setzen*.“ (Chr. Iber 1990, 65)

² Im ganzen Satze beschreibt Hegel hier so: „Der Satz, daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen. Jede Philosophie ist wesentlich Idealismus oder hat denselben wenigstens zu ihrem Prinzip, und die Frage ist dann nur, inwiefern dasselbe wirklich durchgeführt ist.“

³ Hegel hat im Laufe seiner philosophischen Entwicklung zu dem Begriffe des Scheins „relativ spät“ (K. J. Schmidt 1997a, 24) gelangt. Das Verhältnis von Wesen und Schein, das in der Wesenslogik durch das *Setzen* des Wesens in den Schein thematisiert wird, vollzieht sich darin erst mit der absoluten Notwendigkeit oder dem absoluten Verhältnis: „Das Wesen als solches ist die Reflexion oder das Scheinen; das Wesen als absolutes Verhältnis aber ist der *als Schein gesetzte Schein*“ (WL II, 217) oder „das Scheinen ..., das als Schein gesetzt ist“ (WL II, 218). Das Scheinen bzw. Reflexion in sich sowie das Erscheinen machen die anfänglichen Stationen dieses Prozesses aus. Dabei zeigt sich die Erscheinung als „*realer* Schein, indem die Momente des Scheins Existenz haben“ (WL II, 149). Die Erscheinung ist zwar das „entwickelte Scheinen“ (Enzy. I, § 131, S. 261), aber noch nicht der als Schein gesetzte Schein. Diese Stufe wird durch das Manifestieren bzw. Wirklichwerden des Wesens erreicht. „Im Hinblick auf die ... Bedeutsamkeit des Scheins für die Explikation des Wesens sowie im Hinblick auf die von Wölfe (1994) in Frage gestellte Einheit der Wesenslogik ist es nicht unwichtig festzustellen, daß Hegel die Thematik der Selbstbestimmung des Wesens im Medium des Scheins oder des Scheinens bis zum Ende der Wesenslogik konsequent durchhält.“ (K. J. Schmidt 1997a, 32)

⁴ P. Rohs 1982³, 142

Diesen Gedanken führt Hegel mit Hilfe eines Rückgriffs auf die Logik des Anderen durch, die in der Logik des Daseins entwickelt ist und hier in die Logik des Scheins umgeformt wird. In der Stufe B.1 des Unterkapitels ›B. Der Schein‹ thematisiert Hegel den Begriff des Anderen zunächst daseinslogisch. Der Schein scheint als „der ganze Rest“ des Seins noch „eine vom Wesen unabhängige unmittelbare Seite“ zu haben und „ein *Anderes* desselben überhaupt“ zu sein. (WL II, 19) Denn, wenn der Schein „den ganzen mannigfaltigen Reichtum der Welt“ zum Inhalt hat, ist dieser Reichtum nur „aus dem Sein in den Schein übersetzt“, damit der Schein „*unmittelbar* so mannigfaltig bestimmt“ ist (WL II, 20)¹; der Schein ist so selbst „ein *unmittelbar* Bestimmtes“ (WL II, 20). Das bedeutet für Hegel, daß das Sein als Schein noch nicht als selbstbezügliches Negatives gesetzt ist, was dasselbe ist, daß das Wesen sich als selbstbezügliche Negativität noch nicht zum Sein gemacht hat.² „Das *Anderes*“ enthält überhaupt daseinslogisch gefaßt „die zwei Momente des Daseins und des Nichtdaseins“. Während in der Logik des Daseins ‚das Moment des Daseins‘, das die Seite der Unmittelbarkeit oder Beziehung auf sich repräsentiert, nach dem seinslogischen Prinzip als die Voraussetzung für ‚das Moment des Nichtdaseins‘, das die Seite der Bestimmtheit, Negativität oder Beziehung auf Anderes ausdrückt, funktioniert, ist nun durch die Dialektik des Verhältnisses von Wesentlichem und Unwesentlichem, durch die Selbstaufhebung des Seins, das Moment des Daseins aufgehoben und dem Unwesentlichen bleibt „vom Anderssein“ nur „das *reine Moment des Nichtdaseins*“ übrig. (WL II, 19)

Der Schein ist „dies *unmittelbare* Nichtdasein“. (WL II, 19) Daß das Moment des Daseins hier aufgehoben ist, bedeutet, daß nicht all seine Funktionen überhaupt, sondern nur seine seinslogische Funktion, nämlich etwas unmittelbar für sich zu sein, aufgehoben ist. Somit besteht die *Unmittelbarkeit* des Nichtdaseins also darin, daß dieses Nichtdasein nur „in der Beziehung auf Anderes, in seinem Nichtdasein“ „Dasein“ hat. (WL II, 19f.) Durch diese ‚Totalisierung des Differenzverhältnisses des Nichtdaseins zu seinem Nichtdasein‘ sind die Rein-

¹ M. Theunissen (1980) vergleicht diese Übersetzung ohne Veränderung mit dem Begriff „Veränderung“ (ebd., 237ff.).

² In diesem Sinne sagt Hegel: „Der Leibnizische, oder Kantische, Fichtesche Idealismus, wie andere Formen desselben, sind sowenig als der Skeptizismus über das Sein als Bestimmtheit, über diese Unmittelbarkeit hinausgekommen.“ (WL II, 20) In den Begriffen ›Schein des Skeptizismus‹ und ›Erscheinung des Idealismus‹ thematisiert Hegel einen Widerspruch, der den im Verhältnisse von Wesentlichem und Unwesentlichem gegebenen Widerspruch *vertieft*, nämlich den Widerspruch zwischen Wesenlosigkeit und Wesensunabhängigkeit oder Bodenlosigkeit und Vorgegebenheit (vgl. WL II, 20-21), im allgemeinen Hegels Terminologie nach zwischen Negativität/Nichtigkeit und Unmittelbarkeit, mit denen hier der Begriff des ›Scheins‹ definiert wird. Mit den Gedanken, daß *das Sein Schein ist* und daß *das Wesen erscheinen muß* (WL II, 124) in das Sein, durch das es uns zugänglich ist, nämlich daß das Wesen und der Schein sich notwendig aufeinander beziehen, vollzieht Hegel die Überwindung sowohl der skeptischen *Aphasie* als auch der erkenntnistheoretischen *Aporie* im kritischen Idealismus. Damit gilt *der skeptische Grundzug*, den alle jene Positionen miteinander teilen, für Hegel als aufgehoben. Hegel nimmt das in ihnen hervorgehobene Moment des ›Negativen‹, des ›Scheins‹, produktiv auf und be greift es als ein wesentliches Moment des Wesens, in dem es sich aufhebt.

heit und die Reflektiertheit jener Unmittelbarkeit des Nichtdaseins gesichert.¹ Der Schein ist daher „das Unselbständige“, weil er nur „in seiner Negation“ da „ist“. (WL II, 20)² Die Unmittelbarkeit des Nichtdaseins ist also „die reine Bestimmtheit der *Unmittelbarkeit*“. Hegel begreift sie nunmehr als „die *reflektierte* Unmittelbarkeit“, „welche nur *vermittels* ihrer Negation ist und die ihrer *Vermittlung* gegenüber nichts ist als die leere Bestimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaseins“. (WL II, 20) Damit ist „eine wichtige Wendung in der Gedankenführung der *Wissenschaft der Logik*“ abgezeichnet: „Sie steht vor der Aufgabe, die Unmittelbarkeit nicht als Gegenbegriff zur Negation, sondern als Aspekt eines durch Negation konstituierten Gedankens zu verstehen.“³

Während im B.1 der Schein in seinem speziellen Sinne, d. i. daseinslogisch thematisiert und daher das Wort ›Nichtdasein‹ gebraucht ist, untersucht Hegel nunmehr im B.2 den Satz ›Das Sein ist Schein‹ *als solchen*, d. h. er thematisiert den Schein in seinem allgemeinen logischen Sinne im Hinblick auf das Resultat der ganzen Seinslogik und benutzt deswegen das Wort ›Nichtsein‹. Diese Veränderung dürfte bei ihm weder eine Unaufmerksamkeit noch eine Vermutung⁴ andeuten. Hegel hat auf sie aufmerksam gemacht, indem er beschrieben hat, daß das Sein „in seiner Totalität in das Wesen zurückgegangen“ (WL II, 21) ist; es hat sich nicht nur als ‚unmittelbares Sein‘, sondern auch als ‚Ansichsein‘ aufgehoben. Das Sein ist das Nichtsein und das Wesen ist ‚das an und für sich aufgehobene Sein‘. Das Sein war in der ganzen Seinslogik die genetische und systematische Voraussetzung für die Bestimmtheit bzw. Negativität. Was aber durch sein totales Zurückgegangensein in das Wesen aufgehoben ist, ist

¹ Vgl. M. Theunissen 1980, 347f.: „Das reine Momenthaftige begründet freilich nur die Reflektiertheit und nicht die Unmittelbarkeit. Was an der Unmittelbarkeit ›wahr‹ ist und nicht dem Schein der Wesensunabhängigkeit zugehört, vermag Hegel also auch hier nicht wirklich zu denken. Was er denkt, wenn er den Schein zu einem unmittelbaren Nichtdasein besonderer Art deklariert, ist im Grunde bereits die Reflektiertheit und allein die Reflektiertheit, deren eigene Reinheit er dann durch die Totalisierung des Differenzverhältnisses sichert. Mit dem Gedanken der *reinen* Reflektiertheit geht er aber nicht nur über die Daseinslogik hinaus, sondern ineins damit auch über den Punkt, an dem der erste Schritt (WL II, 19₃₁-20₂) auf dem Wege der Entschleierung des Scheins angelangt war. Denn als reine kann die Reflektiertheit letztlich nur die fundierende sein, die selber nicht fundiert ist. Der zweite Schritt (WL II, 20₂₋₇) ist also ein Fortschritt, sofern Hegel mit ihm, wiederum bildlich gesprochen, die Gesamtkonstellation aus der Horizontale in die Vertikale dreht.“

² In diesem Grundlegungskapitel der Lehre vom Wesen gehören nach M. Theunissen die Bestimmungen ›das Unselbständige‹ und ›das Selbständige‹ zu einem ‚vorzeitigen Begriffe‘ an. „Die spätere These ›das Wesen ist das Selbständige‹ (WL II, 22) läßt sich aus ihren Antezedentien im Text nicht ableiten; sie wirkt an Ort und Stelle proklamatorisch. Die Ursache hierfür wie auch für die Chronologie der Begriffe liegt darin, daß die Selbständigkeit des Wesens im Grunde erst aus dem Zusammenbruch der ›unwahren‹ Selbständigkeit der sog. ›selbständigen Reflexionsbestimmungen‹ hervorgeht; erst nach dem »Aufheben der sich an sich selbst widersprechenden Bestimmungen des Wesens« kann man von ihr vollverantwortlich reden, weil das Wesen erst hierdurch die »ausschließende Reflexionseinheit« wird, die seine Selbständigkeit definiert. (WL II, 68f., 85f.).“ (M. Theunissen 1980, 342)

³ D. Henrich 1978a, 241

⁴ Vgl. Chr. Iber 1990, 86: „Es liegt die Vermutung nahe, daß Hegel glaubt, mit dem geänderten Begriff des ›Nichtseins‹ dem Charakter der Nichtigkeit des zum Schein gewordenen Seins eher gerecht zu werden als mit dem Terminus ›Nichtdasein‹. Denn der Begriff des Nichtdaseins hat noch den Mangel einer dem Scheinbegriff unangemessenen Gegenstandssprache an sich.“

diese Voraussetzung, die das seinslogische Prinzip war, nämlich die Abstraktion, die sich die Grundbestimmungen des Seins als für sich getrennt seiend und damit von ihrer strukturellen Einheit unterschieden erscheinen läßt. Dann stellt Hegel im B.2 die zwei Aufgaben auf: Es ist nur „zu zeigen, daß die Bestimmungen, die ihn (sc. Schein) vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind, und ferner, daß diese *Bestimmtheit des Wesens*, welche der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist“ (WL II, 21).¹ Anders als in der Seinslogik erfordert diese Thematik „eine völlig neue Semantik“, worin der Schein nicht nur „seinen negativen Charakter“, sondern auch als ‚*Schein des Wesens*‘ „positive Züge“ annimmt, und sie zielt damit auf „ein Fundierungsverhältnis von Schein und Wesen“ ab.² Dieses Verhältnis ist als kein statisches zu verstehen. Hegels Dialektik ist „die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Seiende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung ihrer Getrenntheit sich aufhebt“ (WL I, 111). In der Logik des Scheins, die den Anfang der Wesenslogik zur ‚Sphäre der gesetzten Dialektik‘ macht, handelt es sich um das Umschlagen solcher Bestimmungen ineinander und damit deren strukturelle Einheit.

„Es ist die Unmittelbarkeit des *Nichtseins*, was den Schein ausmacht“. (WL II, 21) Das Sein ist der Schein und der Schein ist die Unmittelbarkeit des Nichtseins. Das Sein besteht aus zwei Seiten, *unmittelbarem Sein* und *Ansichsein*, deren seinslogische *Bewegungsweise* das Übergehen in Anderes bzw. das äußerliche Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnis ist. Indem das Sein den Schein hat, vom Wesen unabhängig zu sein, haben das unmittelbare Sein und das Ansichsein jedes nunmehr zwei Momente, nämlich als Aufgehobenes ›Nichtsein‹ bzw. ›Nichtigkeit‹ und als noch vom Wesen Unterschiedenes ›Unmittelbarkeit‹. Insofern ist es zu zeigen, daß diese beiden Momente die Momente des Wesens selbst sind, damit die beiden Grundbestimmungen des Seins die zwei Bestimmungen des Wesens selbst werden, und daß ihre Bewegungsweise in den eigenen Vermittlungszusammenhang des Wesens selbst integriert wird. Indem das Sein ‚in seiner Totalität‘ in das Wesen zurückgegangen ist und das Wesen als ‚die absolute Negativität des Seins selbst‘ definiert ist, ist das Sein in dem Wesen „Nichtsein“ und „seine *Nichtigkeit* an sich“ ist in „die Negativität des Wesens an ihm selbst“ bzw. in „die *negative Natur des Wesens selbst*“ transponiert. Und „die Unmittelbarkeit oder Gleichgültigkeit“, welche das Sein als Nichtsein enthält, ist auch in „das eigene absolute

¹ Diese zwei Aufgaben, die durch ‚ferner‘ bezeichnet sind, zeichnen sich durch die Unterscheidung von der „Identifikation von Schein und Wesen“ und der Aufhebung des „Bestimmtheitsverhältnis[es] zwischen Schein und Wesen“ (D. Henrich 1978a, 242, 252) oder durch die Unterscheidung von ‚der Identität‘ und ‚dem wesens-internen Unterschiede von Schein und Wesen‘ (Chr. Iber 1990, 83f.). Zum methodischen Sinne von ›Zeigen‹ oder ›Aufzeigen‹ (WL II, 23) vgl. D. Henrich 1978a, 244: Die Eigentümlichkeit von Hegels Verfahren besteht in einem Aufweisen, statt eines Beweisens, das unter den Regeln deduktiver Ableitung steht.

² K. J. Schmidt 1997a, 27f.

Ansichsein des Wesens“ verschoben, weil „die Negativität des Wesens“ als *selbstbezügliche* Negativität selber „seine Gleichheit mit sich selbst oder seine einfache Unmittelbarkeit und Gleichgültigkeit“ ist. (WL II, 21)¹

Durch diese Integration beider Momente des Scheins in das Wesen ist dieses nicht nur ‚das absolute Ansichsein‘, sondern es ist auch bestimmt zu „seiner unendlichen Negativität“, zur *selbstbezüglichen absoluten Negativität*, wodurch es zugleich die „Gleichheit mit sich selbst“ hat. (WL II, 22)² Damit einerseits „ist das Wesen selbst das Sein“ und die Grundbestimmungen des Seins, die als Schein bestimmt und aufgehoben sind, „erhalten“ sich jetzt „im Wesen“. (WL II, 21f.) Andererseits hebt sich der seinslogische Gegensatz zwischen Unmittelbarkeit und Negativität selbst auf in eine totale Vermittlung des Wesens; „die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Schein gegen das Wesen hat“, d. h. wodurch der Schein gegen das Wesen definiert ist, ist überhaupt „die eigene Unmittelbarkeit des Wesens“; sie ist nicht mehr wie in der Seinslogik „die seiende Unmittelbarkeit“ oder „das Sein ... als Sein“, sondern „die schlechthin vermittelte oder reflektierte Unmittelbarkeit“, die „das Sein ... als die Bestimmtheit des Seins“ oder „das Sein als Moment“ genannt ist. Sie steht zwar noch „gegen die Vermittlung“ des Wesens (WL II, 22), indem dieses nur als das absolute Ansichsein angenommen ist, aber sie ist „eine abhängige Funktion der unendlichen Negativität, die allein es *ist*“³. Die Abstraktion, wodurch jenes Gegensatzverhältnis zwischen Unmittelbarkeit und Negativität entsteht, ist damit in die Gesamtstruktur des Wesens überführt und als deren Moment eingeholt; das äußerliche Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnis zwischen Unmittelbarkeit und Negativität ist nunmehr ein wesensimmanentes Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnis zwischen beiden.⁴

So stellt Hegel fest: „Diese beiden Momente, die Nichtigkeit, aber als Bestehen, und das Sein, aber als Moment, oder die an sich seiende Negativität und die reflektierte Unmittelbarkeit, welche *die Momente des Scheins* ausmachen, sind somit *die Momente des Wesens selbst*“. Das Wesen ist die *negative* Einheit dieser Momente, wodurch es auch als eine interne Verhältnisstruktur der Grundbestimmungen des Seins angesehen wird. Darin ist es weder „ein Schein des Seins *am* Wesen“ noch „ein Schein des Wesens *am* Sein“ (WL II, 22) vorhanden,

¹ Um das ganze Verhältnis von Wesen und Schein zu erklären, mag meines Erachtens Henrichs These (1978a) über die ›Bedeutungsverschiebung‹ und ›Bedeutungsidentifikation‹ zwischen Unmittelbarkeit₁ bzw. *einfacher* Unmittelbarkeit und Unmittelbarkeit₂ bzw. *reflektierter* Unmittelbarkeit mit Theunissens These (1980) komplementiert werden, die so lautet: Um die Identifikation von Wesen und Schein zu behaupten, ist es auch notwendig, „den Negativitätsbegriff der eigentümlichen Operation zu unterziehen“ (ebd., 353), weil nicht nur die Unmittelbarkeit, sondern auch die Negativität die ›Bedeutungsverschiebung‹ erfährt. Damit meine ich, daß die verschiedenen Weisen der doppelten Negation, als die die Grundbestimmungen des Seins fungieren, die Selbstbezüglichkeit der absoluten Negativität des Wesens strukturieren.

² Vgl. WL II, 14²⁸⁻³⁵, 15⁷⁻¹¹

³ M. Theunissen 1980, 357

⁴ Diese These beruht darauf: „Der Unterschied kann nicht weggelassen werden; denn er *ist*.“ (WL I, 123)

als beständen ‚unmittelbares Sein‘ und ‚Ansichsein‘ seinslogisch gegeneinander getrennt.¹ Vielmehr ist „der Schein im Wesen“ nicht „der Schein eines Anderen“, sondern „*der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst*“. Er ist das, als was das Wesen „bestimmt in sich“ und damit „von seiner absoluten Einheit unterschieden“ ist; er ist so „das Wesen selbst in der Bestimmtheit des Seins“. Aber er ist als „diese Bestimmtheit“ zugleich an ihm selbst aufgehoben. (WL II, 22)² Denn das Wesen ist „das Selbständige, das *ist* als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd“, oder „die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit“. (WL II, 22)³ Diese hier am abstraktesten als die Grundbestimmung des Wesens angedeutete identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit, die als ‚*Anundfürsichsein*‘ geschildert war, beschreibt Hegel so deswegen negations-theoretisch, weil das Wesen zunächst als ‚die absolute Negativität des Seins‘ ist, die zugleich ‚die Gleichheit mit sich selbst‘ ist: „Die Negativität“ ist erstens „die Negativität an sich“ und ist so als „ihre Beziehung auf sich“ „an sich Unmittelbarkeit“, die ‚das Ansichsein des Wesens‘ ausmacht; aber die Negativität ist zweitens als „negative Beziehung auf sich, abstoßendes Negieren ihrer selbst“ „die an sich seiende Unmittelbarkeit“, die „das Negative oder *Bestimmte* gegen sie“ oder ‚unmittelbares Sein‘ ist; drittens ist „diese Bestimmtheit“ selbst als Negation der Negation „die absolute Negativität“ und „dies Bestimmen, das unmittelbar als Bestimmen das Aufheben seiner selbst, Rückkehr in sich ist“. (WL II, 22) Die Grundstruktur des Wesens ist die Einheit von Bestimmen und dessen Aufheben aufgrund der selbstbezüglichen Negativität.

Hier ist es noch mit der zweiten Aufgabe zu tun, damit das wesensimmanente Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnis zwischen Unmittelbarkeit und Negativität noch genauer erklärt und hiermit das Wesen als ›die Reflexion‹ definiert wird. Der Schein ist ‚ein paradoxer Gedanke‘⁴. Er ist als „*Bestimmtheit des Wesens*“ (WL II, 21) erstens „das Negative“, das „in einem Anderen, in seiner Negation“ oder ‚in seinem Ansichsein‘ ein Sein hat, oder ‚das Un-

¹ Vgl. P. Reisinger 1971, 254: „Wäre Negativität als solche neben dem Sein als solchem, dann wäre sie beziehungslos oder einseitig bezogen und nicht Momente. Es ist dies der schlecht durchdachte Standpunkt aller Kombinationssysteme mit subjektiv-idealistischer oder realontologischer Priorität einer Komponente. Synkretistisch wäre im ersten Falle ›ein Schein des Seins am Wesen‹, im zweiten ›ein Schein des Wesens am Sein‹ vorhanden. Sein und Wesen lägen mit Akzentunterschieden *nebeneinander* da. Aber Sein ist im Wesen aufgehoben, denn Wesen *ist*. Seine Momente, Negativität und Unmittelbarkeit, sind deshalb Momente, weil Negativität ›Bestehen‹ hat, ›an sich seiende Negativität‹ ist, also selber *ist*, und weil Unmittelbarkeit ›Sein, aber als Moment‹, ›reflektierte Unmittelbarkeit‹ ist.“

² Vgl. M. Theunissen 1980, 371: „Die Aufgehobenheit dieser Unselbständigkeit, wohlgemerkt verstanden als deren Nichtigkeit, ergibt sich vielmehr einzig und allein aus der Voraussetzung, das Wesen sei in vollkommener Autarkie alles in allem.“

³ Vgl. Chr. Iber 1990, 105: „Die identische Einheit des anfänglichen Wesens ist eine Einheitsform, die zwar Negativität und Unmittelbarkeit als unterschiedene Momente umgreift, aber so, daß diese in ihrer Unterschiedenheit nicht festgehalten werden können, so daß Hegel ganz zu Recht von einer identischen Einheit spricht. Die Entwicklung des Wesens ist nichts anderes als das *Setzen* dessen, was in dieser Einheit enthalten ist.“

⁴ D. Henrich 1978a, 237

selbständige‘, das an ihm selbst aufgehoben und nichtig ist. Zweitens ist er „das in sich zurückgehende Negative“ oder „das an ihm selbst Unselbständige“; „diese *Beziehung* des Negativen oder der Unselbständigkeit *auf sich* ist seine *Unmittelbarkeit*“ oder ‚sein Ansichsein‘. Damit ist das Negative „ein *Anderes* als es selbst“, „seine Bestimmtheit gegen sich“ oder „die Negation gegen das Negative“. Aber diese Negation ist drittens „die sich nur auf sich beziehende Negativität“ oder „das absolute Aufheben der Bestimmtheit selbst“. (WL II, 22f.) „Die *Bestimmtheit*“, die der Schein *im* Wesen ist, ist also „unendliche Bestimmtheit“ oder „das *mit sich* zusammengehende Negative“. (WL II, 23) Der Schein, der die beiden Strukturmomente ‚das Negative‘ und ‚die Beziehung auf sich‘ in sich vereinigt, hat „die paradoxe Gestalt eines in sich gegen sich bestimmten Negativen, welches zugleich in der Selbstbeziehung des Negativen aufgehoben ist“¹. Diesen Gedanken haben wir schon darin gesehen, wo „die Negation“ als selbstbezügliche Negation der Negation an ihr selbst als „die Ausgleichung mit dem Sein“ oder „*absolutes Bestimmsein*“ bestimmt war. (WL I, 174) Damit sind unmittelbares Sein als Negatives und Ansichsein als Beziehung auf sich jedes „Anderes an sich selbst“ in einem ganzen Kontexte der „Figur einer internen Andersheitsbeziehung“². So sagt Hegel: „die Bestimmtheit“ ist als solche „die Selbständigkeit“ und umgekehrt ist „die Selbständigkeit“ als „sich auf sich beziehende *Unmittelbarkeit*“ oder als Ansichsein, das die selbstbezügliche Negation der Negation ist, selbst „Bestimmtheit und Moment“ und ist als „sich auf sich beziehende Negativität“. (WL II, 23)³

Im Wesen sind so das Bestimmen und die Bestimmtheit *eins*, d. i. die beiden bestehen nur in der Beziehung aufeinander und zwar im *einen* Vermittlungsganzen des Wesens, das sich selbst bestimmt und in seiner Bestimmtheit mit sich zusammengeht. Diese Dialektik von Bestimmen und Bestimmtheit, worin sich die Negativität und die Unmittelbarkeit und damit das unmittelbare Sein und das Ansichsein ineinander umschlagen und sie ihre einheitliche Vermittlungsstruktur konstruieren, ist das, wodurch der Begriff des ›Wesens‹ definiert und dessen Selbstbewegung bzw. Selbstbestimmen ermöglicht werden kann; sie ist „der Scheitel-

¹ Chr. Iber 1990, 108. Vgl. H. Fink-Eitel 1978, 84: „Der Schein ist *innere* Negation, dasjenige Negativsein der Unmittelbarkeit gegen die Negation, von dem gilt, daß die negierende und die negierte Negation dasselbe sind.“

² L. Ellrich 1990, 71: „Gerade die nicht-substantialistische Reformulierung der ›Etwas-Anderes-Dialektik‹ im Scheinbegriff führt zur Figur einer internen Andersheitsbeziehung, d. h.: das ›etwas‹ zeigt sich als Anderes an sich selbst.“

³ Wenn der Titel des ersten Abschnitts der Seinslogik, der aus der Seins-, Daseins- und Fürsichseinslogik besteht, ›Bestimmtheit‹ lautet, bringen diese Ausdrücke ›*absolutes Bestimmsein*‹ (WL I, 174), ›unendliche Bestimmtheit‹ und ›sich auf sich beziehende Negativität‹ (WL II, 23) die Wahrheit der Bestimmtheit zur Sprache. In diesem Sinne ist das Konzept ‚Schein‘ der wesenslogische Ort für die Rekonstruktion seinslogischer Bestimmtheit. Vgl. M. Theunissen 1980, 355: „Dabei muß man allerdings beachten, daß die Nichtigkeit von der Negativität bereits das in sich aufgenommen hat, was seinslogisch die ›Bestimmtheit als solche‹ war. Sie macht die gegenwärtige Bestimmtheit dieser Bestimmtheit aus. Hegel unternimmt in unserem Text den Versuch, die in der Seinslogik nicht oder nicht hinreichend vermittelten Bedeutungen des Negativitätsbegriffs auf ihren einheitlichen Grund zurückzuführen.“

punkt“ oder „der innigste Punkt aller Reflexion, Selbstbewegung, alles Tuns, Beziehens, alles Insichseins, alles Monadischen“¹. „Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das *Wesen*.“ (WL II, 23) Der Schein ist „das eigene Setzen des Wesens“ (WL II, 17) und das Wesen ist „die unendliche Bewegung in sich, welche seine Unmittelbarkeit als die Negativität und seine Negativität als die Unmittelbarkeit bestimmt und so das Scheinen seiner in sich selbst ist“. „Das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung ist die *Reflexion*.“ (WL II, 24)² Die Erledigung der angegebenen zwei Aufgaben als Fundierungsverhältnis von Schein und Wesen ist also die Konstruktion des Wesens als *Selbstbestimmen* oder *Selbstbewegung*, die ›Reflexion‹ ist. Das Wesen ist ‚die *identische* Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit‘, worin die Grundbestimmungen des Seins sich ineinander umschlagen und sich als ‚selbstbezügliche Negativität‘ oder ‚Anderes an sich selbst‘ bzw. ‚selbstbezügliche Andersheit‘ erhalten; diese erfaßt Hegel als „*Sein der Reflexion*“³. Das Wesen als Reflexion ist also *die totale Einheit der Einheit und der Differenz von der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit* aufgrund „der zweimal verdoppelten Negation“⁴, nämlich ein nicht mehr seinslogisch aufeinanderfallendes, *äußerliches*, sondern ihnen *eigenes, wesensinternes* Bestimmtheits- oder Andersheitsverhältnis⁵ und in dieser totalen Einheit des Wesens ist alles so bestimmt, „daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist“⁶.

III.1.2. Die Reflexion als objektive Bewegungsstruktur des Seins selbst

Es ist bisher betrachtet, wie die Grundbestimmungen des Seins und deren seinslogische Bewegungsweise wesenslogisch rekonstruiert werden, die den Schein ausmachen und durch die das Wesen als Reflexion definiert wird. Das Wesen ist die strukturelle Einheit des Identischseins und des Andersseins von Wesen und Schein, absoluter Negativität und Unmittel-

¹ P. Reisinger 1971, 256f.

² Vgl. WL I, 390: „Es liegt in dem Maße bereits die Idee des *Wesens*, nämlich in der Unmittelbarkeit des Bestimmtheitsseins identisch mit sich zu sein, so daß jene Unmittelbarkeit durch diese Identität-mit-sich zu einem Vermittelten herabgesetzt ist, wie diese ebenso nur durch diese Äußerlichkeit vermittelt, aber die Vermittlung *mit sich* ist, – die Reflexion, deren Bestimmungen *sind*, aber in diesem Sein schlechthin nur als Momente ihrer negativen Einheit.“

³ Enzy. I, § 114, S. 235

⁴ D. Henrich 1976, 219

⁵ Vgl. Chr. Iber 1990, 84 Anm. 17: „Ist das Bestimmtheitsverhältnis zwischen vom Schein und Wesen im Wesen selbst aufgehoben, so ist der Unterschied des Scheins vom Wesen im Wesen ebenso verschwunden wie er fortbesteht. Dann ist auch das Sein als Schein im Wesen sowohl aufgehoben als auch aufbewahrt. Das Sein ist nicht nur auf das Wesen reduziert, sondern es befindet sich auch in Differenz zu ihm in ihm, dem Wesen, das nunmehr das Ganze ist. Die Differenz zwischen Schein und Wesen ist dann eine solche, die nicht mehr zwischen einem und einem anderen Selbständigen besteht, sondern wesensintern ist: Das Sein ist *Moment* des Wesens.“

⁶ Enzy. I, § 114, S. 235

barkeit, die beide ihrerseits die beiden Strukturmomente des Scheins vertreten. Das Wesen ist jetzt als Reflexion „die Bewegung des Werdens und Übergehens, das in sich selbst bleibt, worin das Unterschiedene schlechthin nur als das an sich Negative, als Schein bestimmt ist“, oder die Bewegung, worin „das Übergehen oder Werden“ „in seinem Übergehen“ sich aufhebt. (WL II, 24)¹ Indem Hegel vermißt, daß „das Werden des Heraklit“ zwar „eine richtige, wesentliche Bestimmung“ ist, aber daß diese Veränderung noch „der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit, der Allgemeinheit“ entbehrt, erfaßt er die Reflexionsbewegung des Wesens in Hinsicht auf Aristotelischen Unterschied von *energeia* und *kinesis* als „Veränderung als identisch mit sich bleibend“ oder „die sich selbst gleiche Veränderung“, die damit das „Sichselbstbestimmen“ ist.² Der Schein, der ‚ein *Anderes* als das Negative selbst‘ war, ist, indem das Wesen als Reflexion gesetzt ist, damit bestimmt als „dasselbe, was die *Reflexion* ist“, weil er selbst ‚die sich auf sich beziehende Negativität‘ oder ‚die unendliche Bestimmtheit‘ ist, worin Bestimmtheit und Selbständigkeit bzw. Negativität und Unmittelbarkeit eins sind. Aber er ist als Schein „die Reflexion als *unmittelbare*“. (WL II, 24) Mit diesem Verhältnisse von Wesen und Schein führt Hegel im ganzen ihr wesenslogisches Andersheitsverhältnis weiter, damit „die absolute Reflexion des Wesens“ (WL II, 25) konstituiert wird.

In der Seinslogik „*entsteht* dem Sein als *unmittelbarem* das Nichtsein gleichfalls als *unmittelbares* gegenüber, und ihre Wahrheit ist das Werden“ (WL II, 23). Das ›Werden‹ ist als Einheit von Sein und Nichtsein zwar die erste rudimentärste Vermittlungsstruktur der spekulativen Logik³, die Hegel „die ganz abstrakte Vermittlung“ (WL I, 124) nennt, aber es ist eine „haltungslose“ Vermittlungsstruktur, welche daher gerade „in ein ruhiges Resultat zusammensinkt“, das ›das Dasein‹ heißt. (WL I, 113)⁴ Im Verhältnisse solcher Begriffe zueinander, die in jeder Stufe der Seinslogik Sein und Nichtsein repräsentieren, nämlich in „dem Werden

¹ Vgl. Enzy. I, § 111 Zusatz, S. 229f.: „Im Wesen findet kein Übergehen mehr statt, sondern nur Beziehung. Die Form der Beziehung ist im Sein nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Beziehung dessen eigene Bestimmung. Wenn das Etwas zu Anderem wird, so ist hiermit das Etwas verschwunden. Nicht so im Wesen; hier haben wir kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf *sein* Anderes. Das Übergehen des Wesens ist also zugleich kein Übergehen; denn beim Übergehen des Verschiedenen in Verschiedenes verschwindet das Verschiedene nicht, sondern die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung.“

² Hegel Bd. 19, S. 153

³ Vgl. D. Henrich 1978a, 220: „Die Überzeugung, daß die Substanz-Subjek-Einheit den einigen Weltprozeß zu denken glaubt, orientiert ihre Analysen von Beginn an auf formalontologische Elementarverhältnisse von Selbstbeziehung und Gegensätzlichkeit. In der Analyse der Einheit von Sein und Nichts glaubte Hegel diese Einheit in ihrer elementarsten Form zu erkennen, die nicht mehr hintergangen werden kann und die somit den Ausgangspunkt für eine festbegründete logische Entwicklung setzt. ... Entspricht nämlich der ‚Substanz‘ die Einheit der Sichselbstgleichheit und dem ‚Subjekt‘ die Gegensätzlichkeit, so ist es Aufgabe der Dialektik, die Einheit der beiden, und das heißt nicht nur die Einheit von Gegensätzen, sondern vielmehr die Einheit von Einheit und Gegensätzlichkeit aufzuweisen.“

⁴ Vgl. Chr. Iber 1990, 123f. Anm. 5: „Das Werden gehört genau deshalb der *Sphäre des Seins* an, weil es als diese gedoppelte Bewegung des Entstehens und Vergehens das Übergehen entweder des *Nichts* in das Sein oder des *Seins* in das Nichts ist. Aufgrund dieser sich selbst aufhebenden ontologischen Dichotomie lassen sich Entstehen und Vergehen nicht in eine einheitliche, in sich gegenläufige Bewegung – eine Kreisbewegung – zusammenschließen.“

des Seins“, macht das Sein die Grundlage für die Bestimmtheit oder Negativität aus und es wird selbst das Andere zum „*Sein mit der Negation* oder Grenze“, die in der Seinslogik den Begriff der ›Endlichkeit‹ definiert. Die Beziehung zwischen Bestimmtheiten, die das Sein als ihren Seinsgrund haben, drückt daher „Beziehung auf *Anderes*“ aus. (WL II, 24)¹ Dagegen ist „das Werden im Wesen“ „das Andere als die *Negation an sich*, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat“. Es ist dieses „Negieren der Negation“, worin das Negative bzw. Andere nur „*als Negation*“ oder „als Schein“ bestimmt wird. So ist das Werden des Wesens nicht „das *Sein mit der Negation*“, sondern „die *Negation mit der Negation*“ (WL II, 24); es ist „die sich verdoppelnde Bewegung des Nichts“². In dieser Bewegung ist „das *Erste*“, nämlich „das Unmittelbare oder Sein“, nur als „diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negierte Negation“, und damit selbst als „die absolute Negativität“. Diese Selbstbezüglichkeit der Negation oder diese „*Unmittelbarkeit*“ ist daher weder „ein *Erstes*“ oder das unmittelbare Sein, „von dem angefangen wird und das in seine Negation überginge“, noch „ein seiendes Substrat“ bzw. das Ansichsein oder „das sich durch die Reflexion hindurch bewegte“ (WL II, 24), sondern sie überhaupt ist als selbstbezügliche Negation oder „selbstbezügliche Andersheit“³ bzw. „internalisierte Andersheit“⁴ „diese Bewegung selbst“ (WL II, 24). Durch diese selbstbezügliche Negativität erhalten sich die Grundbestimmungen des Seins in der reflektierenden Bewegung des Wesens und sie sind darin sie selbst und zugleich ihr Anderes und damit „diese Bewegung selbst“.

Die reflektierende Bewegung des Wesens hat also die *einheitliche* Struktur des *Umschlagens* von Negativität und Unmittelbarkeit ineinander in sich, die beide, wie sie in Wahrheit sind, die selbstbezüglichen Negationen bzw. Anderen sind. Diese einheitliche Struktur der reflektierenden Bewegung erfaßt Hegel daher als „*die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*“ (WL II, 24). Und das Andere, das in dieser Bewegung „wird“, ist nicht „das Nichtsein eines Seins“, sondern „das Nichts eines Nichts“ und „dies, die Negation eines Nichts zu sein“, macht „das Sein“ aus. (WL II, 25) Diese Bewegung des Wesens schildert J. Simon so: „Die objektive Unterscheidung gemäß der Kategorien ist Schein, der

¹ Vgl. K. J. Schmidt 1997b, 36f.: „In der Entwicklung des Seins der Seinslogik geht es um die Frage nach grundlegenden Bedingungen, die dafür verantwortlich sind, daß aus unbestimmtem unmittelbarem Sein das ›Andere‹ dieses Seins, also Dasein, Fürsichsein etc. hervorgeht. Um diese Frage zu beantworten, sei an einen der Grundsätze der Seinslogik, nämlich ›omnis determinatio est negatio‹ erinnert. ... Die Zusammenhänge dieser zwei heterogenen Komponenten – Bestimmtheit bzw. Negation einerseits und Sein andererseits – erweisen sich als ein zentrales Element der Konzeption der Seinslogik – ein Ansatz, der für Hegel so bedeutsam ist, daß er in ihm das ›zum Grunde liegende Wahre‹ (WL I, 118) erblickt. Die Heterogenität der beiden Komponenten, Sein und Negation, ist es, die letztlich den Schlüssel für die Beantwortung der Frage, warum die Seinslogik von einer Dialektik des Übergehens beherrscht wird, liefert.“

² P. Rohs 1982³, 128

³ D. Henrich 1978a, 263

⁴ A. Schubert 1985, 53

sich in der seinen unvermittelten Stillstand als bestimmte Kategorie negierenden Bewegung des Begriffs als einer Bewegung zur (wahren) Objektivität aufhebt. Die Bewegung des Begriffs ist eine sich selbst als Bewegung aufhebende Bewegung. Sie verläuft ... vom Standpunkt der Unterscheidung zur Aufhebung der Unterscheidung und damit zur Aufhebung der Vorstellung einer von Punkt zu Punkt unvermittelt übergehenden Bewegung. ... Als Aufhebung einer solchen Bewegung ist sie zwar wieder ein Stillstand, aber dieser Stillstand ist zugleich die Bewegung selbst, die als Kritik des bloßen Hinüberwechselns von einer Kategorie zur anderen selbst schon eine Aufhebung von Bewegung ist. Die Bewegung des Begriffs ist zugleich Stillstand oder Kategorie.“¹ In diesem Sinne kann man die reflektierende Bewegung des Wesens als ‚die Dialektik im Stillstand‘² verstehen; sie ist „objektive Bewegung des Denkens“ oder „objektive Bewegung der Kategorien“³. Das Diktum Hegels, daß die Selbstbezüglichkeit der Negativität das Sein ausmacht, könnte hier als „Mythos von der Geburt des Seins aus einer sich aufhebenden Vermittlung“⁴ verstanden werden. Vielmehr bedeutet es so viel: die reflektierende Bewegung des Wesens, sein Ansichsein durch seine absolute Negativität zu bestimmen, entfaltet sich nicht mehr wie in der Seinslogik nur als ‚das *Sein mit der Negation*‘ und damit als ‚das Sein-für-Anderes‘, sondern das Wesen als Reflexion vollzieht sich im Rahmen seiner Aktivität, sich das Sein „in und aus sich“ (WL II, 263) zu verschaffen, und das Sein, das das Wesen sich verschafft, hat in der Tat die selbstbezügliche Negativität bzw. An-

¹ J. Simon 1978, 66f. Nach Simon ist weiter in Hegelscher Theorie des spekulativen Satzes (vgl. PdG, S. 57ff.) „der Grund der Bewegung des Begriffs“ „die *wirkliche* Bewegung des Satzes“, die wesentlich „eine Bewegung von Kategorie zu Kategorie“ ist. Diese Bewegung des Satzes ist als solche „die Reflexion, die den Unterschied von Subjekt und Prädikat als kategorialen Unterschied aufhebt und damit die Form des *Urteils* zerstört“. (J. Simon 1978, 72) Sie hebt somit diejenige Urteilstheorie auf, worin ein Urteil wie bei Kant „von einer einzelnen Kategorie als der Form der Synthesis der Begriffe dieses Urteils beherrscht“ wird. Die spekulative Bewegung des Satzes, in der „die kategoriale Bestimmung des Subjekts als eines Zugrundeliegenden“ negiert wird, erweist sich „als rein negativ und in *nichts* begründet außer im Wesen des Logos selbst, der sich seiner Natur nach von anfänglichen Bestimmungen, die er als Doxa aufnimmt, fortbewegt“ (ebd., 71) in die ›Objektivität‹.

² A. Schubert (1985) versteht diese ‚Dialektik im Stillstand‘, die den Kern seines Strukturgedankens in Hegels Logik ausmacht, so: „Im Unterschied zur seinslogischen Bewegung bloßen Übergehens sowie zur sinnlichen Bewegung von einem Ort zum anderen in der Zeit stellt die diskursive Bewegung der (Wesens-)Logik gewissermaßen eine *Dialektik im Stillstand* dar, um einmal den genialen Ausdruck Benjamins zu gebrauchen; eben jene Einheit von System und Bewegtheit, welche der Diskurs ist. Es ist jene Bewegung, die sich, um sich zu bestimmen, als Bewegung negiert, und nur durch diese Negation ihrer selbst überhaupt Bewegung ist. – Es gibt keine Bewegung, die nicht notwendig Stillstand impliziert, sowenig es einen Stillstand gibt, der nicht *aufgehobene* (im emphatischen Sinne!) Bewegung wäre.“ (ebd., 172f.)

³ Chr. Iber 1990, 119 Anm. 47, 243f.

⁴ M. Theunissen 1980, 457. Nach Theunissen vermag Hegel zwar davon zu überzeugen, daß die durch die Negation entstandene Unmittelbarkeit nicht mehr „als Vorgegebenheit“ auftritt, weil sie zugleich als absolute Negativität „den totalen Gegensatz zur Positivität“ bildet. Aber mit dem Verschwinden der Vorgegebenheit „entschwindet“ auch bei Hegel „die Unmittelbarkeit selber“. (ebd., 377) Somit stellt Theunissen fest: „Nicht Hegel hat recht, sondern der seit Kierkegaard anhaltende, am leidenschaftlichsten von Adorno vorgetragene Protest gegen die an uns ergehende Zumutung, die Selbstnegierung der autonomen Negation als Affirmation denken zu sollen“, „da es unter der Voraussetzung der schlechthinnigen Ursprünglichkeit von Verneinung nichts gibt, das durch die Verneinung dieser Verneinung bejaht würde“. (ebd., 378) Also nach ihm kann die Frage nach der Gültigkeit der *reflexionslogischen* Rekonstruktion der Unmittelbarkeit bei Hegel nur „als *quaestio facti*“ beantwortet werden, aber nicht „als *quaestio iuris*“. (ebd., 377) „Das Dictum: ›dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus‹ ist und bleibt ein Dogma.“ (ebd., 378)

dersheit zu seiner Wahrheit, und zwar nach der dialektischen Betrachtung, wie das Sein in Wahrheit ist. Die reflektierende Bewegung des Wesens bezeichnet die Dialektik von Bestimmen und dessen Aufheben aufgrund der selbstbezüglichen Negativität.¹

Das Sein ist als selbstbezügliche Negativität selbst „die Bewegung des Nichts zu Nichts“ und so ist es dasselbe wie das Wesen. Dieses „*hat*“ aber nicht „diese Bewegung *in sich*“, sondern es ist selbst diese Bewegung als „der absolute Schein selbst, die reine Negativität, die nichts außer ihr hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist“. (WL II, 25) Diese reine Negativität hat kein „freie[s] Anderssein ..., das als negatives Ansichsein perenniert“ (WL I, 181), gegen sich. Sie ist ein Gedanke, auf den Henrichs These über ›die ontologisierte, autonome Negation‹ und Theunissens These über ›die alterierte Negation‹² abzielen: ein Gedanke von „einer nicht in Anderem fundierten, sich selbst erzeugenden und in unendlicher Bewegung erhaltenden, demiurgischen Negativität“³. An dieser Stelle erreicht das Wesen als Reflexion erstmals eine autonome logische Struktur der selbstbezüglichen Negativität. In dem Wesen als Reflexion ist es die Negation selber, welche sich aufhebt und sich auf sich bezieht; jede Bestimmung des Seins hebt sich selbst auf und zugleich geht mit sich selbst zusammen und zwar in *einer* Bewegung. Das Wesen als Reflexion ist umgekehrt nicht ein Drittes, außer dem all die Bestimmungen des Seins, einschließlich dessen Grundbestimmungen, sich bewegen und ineinander übergehen könnten, sondern es ist diese Bewegung selbst. Das Wesen als Reflexion ist als „Selbsterfassung des Denkens“ „der Ausdruck einer in Bewegung gekommenen Wirklichkeit“ bzw. wahrhaften Seins⁴. Dies hat Hegel so beschrieben: Der Schein, als der das Sein bestimmt war, ist die „sich

¹ Z. B. ist nach W. Flach (1959) Hegels spekulative Reflexion die „Reflexion auf *den Sinn des Begriffs Sein*“ im Kontrast zur ›abstrakten‹ Reflexion der traditionellen Logik und Hegels spekulative Logik ist im Gegensatz zur traditionellen Logik nicht „Logik des ›toten Seins‹“, sondern „Logik des ›lebendigen Seins‹“, worin das Sein nach seinem Wahrheitsanspruch durch und durch reflexionsanalytisch bestimmt wird und nicht einfach „von den positiven Wissenschaften“ übernommen, sondern „aus der Negativität der konstitutiv-logischen Ordnung“ (ebd., 67) „der Sinn des Seins und selbst noch die Faktizität und Transzendenz des Seins“ deduziert wird. (ebd., 63f.)

² Vgl. M. Theunissen 1980, 377: „Erstmals an dieser Stelle und in ihrem Kontext, also am Anfang von C, begegnet uns die reine Negativität als die ›autonome Negation‹, die Henrich in ihr erblickt. ... Ich möchte die These aufstellen, daß dies deshalb der Fall ist, weil hier und in der Umgebung erstmals auch der (leitende) Negationsbegriff die Bedeutung von *Verneinung* annimmt. Sein Wandel und die umrissene Verwandlung des Begriffs ›Schein‹ gehören zusammen, und zwar als Aspekte einer und derselben Umwälzung der Theorie. Der Ontologisierung des verschleiernenden Scheins entspricht die Umdeutung der Negation zu einer ›ontologisierten Aussageform‹ (Henrich). ... Erst jetzt nämlich spricht er – nicht nur an der zitierten Stelle, sondern auch direkt vorher und nachher (WL II, 24, 25) – von ›Negieren‹. Die von ihm sonst gemeinte Negation und das Negieren muß man scharf auseinanderhalten, und ich zögere nicht zu behaupten, daß die zum Negieren im Sinne des Verneinens deklarierte eine alterierte Negation ist.“

³ W. Hübener 1975b, 481

⁴ H. Kimmerle 1986, 267: „Man kann das Resultat dieser Bewegung auch so zusammenfassen: keine der Bestimmungen des Seins läßt sich festhalten als gültiger Ausdruck der Selbsterfassung des Denkens. Stets ist es notwendig, den Übergang zu einer anderen entgegengesetzten und von dieser zu einer weiteren höherstufigen Bestimmung zu vollziehen. Was Hegel hier auf den Begriff bringt, ist der Ausdruck einer in Bewegung gekommenen Wirklichkeit, dynamischer geschichtlicher Verhältnisse, die in einem statischen Ordnungssystem nicht mehr auf befriedigende Weise logisch erfaßt werden können. Der Versuch des Denkens, sich im Durchlaufen

auf sich beziehende Negativität“. Diese Negativität ist durch ihre Selbstbezüglichkeit selbst „das Negieren ihrer selbst“. Sie ist somit sowohl „Negativität“ als auch „*aufgehobene* Negativität“ bzw. „das Negative“ und zugleich „die einfache Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit“. Also hat sie solche Struktur in sich, „*sie selbst* und *nicht sie selbst*, und zwar in *einer* Einheit zu sein“. (WL II, 25) In diesem Sinne ist die sich auf sich beziehende Negativität selbst widersprüchlich und zugleich als eine Einheit ausbildend sich aufhebender Widerspruch. Somit wird in der Wesenslogik nicht der Widerspruch überhaupt, sondern der *gesetzte* Widerspruch¹ thematisiert. Die durch diesen widersprüchlichen Wechsel gebildete Struktur als *eine* Einheit ist „die absolute Reflexion des Wesens“, die den Widerspruch selbst zum Momente in sich hat: „Dieser Wechsel“ der selbstbezüglichen Negativität „mit sich selbst“ konstituiert das Wesen als ‚die absolute Reflexion‘. (WL II, 25)

Es ist hier zunächst zu bemerken: Diese absolute, spekulative Reflexion des Wesens ist von solcher Reflexion zu unterscheiden, die die „reine“ Reflexion (WL II, 80) als „*reine Beziehung*, ohne Bezogene“ (WL II, 81) oder „die abstrakte Reflexion“ (WL II, 148f.) genannt ist. Sie bestimmt vielmehr als „das Vehikel der Integration zum spekulativen Ganzen“² ‚die ontologische Valenz des ganzen Wesensbegriffs‘³ und hat einen nicht nur ‚dualistischen‘, sondern auch ‚monistischen‘ Charakter, und zwar auf diese Weise, daß dieser Charakter im ganzen jenen dualistischen Charakter steuert und als sein Moment in sich hat. Sie liegt der ganzen Wesenslogik zugrunde und erreicht in der Tat ihr eigenes Niveau am Ende der Wesenslogik, wenn auch sie in der ‚Logik der Reflexion‘ im Grunde methodisch thematisiert wird und ihre fundamentale Grundstruktur zuerst in der bestimmenden Reflexion konstituiert wird. Ihre objektive Bewegungsstruktur vollzieht sich durch ihre Bestimmtheiten und die Be-

seiner einzelnen Bestimmungen selbst zu begreifen, den Hegel unternimmt, führt schließlich dazu, daß er scheitert. Er endet in der absoluten Bestimmungslosigkeit, die als einzige Wahrheit das Fortgetriebenwerden von einer Bestimmung zur anderen übrig behält. Diese Erfahrung des Denkens jedoch, die Bewegung des Übergehens, die alle bestimmten Bestimmungen vernichtet, läßt sich zum Ausgangspunkt eines neuen Versuchs der Selbsterfassung des Denkens machen. Die damit eingenommene, prinzipiell über die einfachen, festzuhaltenden Bestimmungen hinausliegende Position der Selbstvergewisserung des Denkens nennt Hegel dann das Wesen. Den methodischen Schritt des Übergangs vom Sein zum Wesen, der etwas anderes ist als der Übergang von einer Seinsbestimmung zur anderen, untersucht Hegel als Reflexion des Denkens in sich selbst.“

¹ Vgl. Enzy. I, § 114, S. 235

² H. Schmitz 1992, 246

³ Vgl. J. Behrens u. W. Kant 1979, 176: „War die logische Stufe des Seins dadurch zu kennzeichnen, daß dort Momente in ihrer Verselbständigung, als ›Bezogene ohne Beziehung‹ auftraten, so ist in den Ausgangskapiteln der Wesenslogik – laut Hegel – eigentlich nur noch von ›Beziehung ohne Bezogene‹ zu sprechen. Wenn er am Ende des Grundkapitels meint, alle Bedingungen einer Sache versammelt zu haben, damit diese in die Existenz treten könne, so wird man davon ausgehen dürfen, daß im Anfang *Beziehungen* als Bedingungen der Art und Weise entwickelt werden, wie künftig Bezogene notwendig in ihrem Zusammenhang gedacht werden müssen. ... [Reflexion] gliedert sich in die *absolute*, wobei die Analyse ihrer Bewegungsformen in der setzenden, äußeren und bestimmenden Reflexion gewissermaßen die ontologische Valenz des Wesensbegriffs definiert, während die *reine* Reflexion in der Entwicklung ihrer Bestimmungen als Bedingungen, Beziehungen zu denken, gewissermaßen – d. h. ohne daß damit philosophiegeschichtlich inventarisiert werden soll – die *transzendentallogische* wesenslogische Kategorialität charakterisiert. Dieser Aufbau ist nicht ohne Bezug zur Seinslogik“.

deutungs-differenzierung ihrer selbst von ihren Bestimmtheiten weiter, und zwar in ihr selbst. Daher ist die Reflexion, die in der Logik der Reflexion thematisiert wird, auf die ganze Wesenslogik anzuwenden, um Hegels Begriff der Reflexion im ganzen zu definieren. In der Logik der Reflexion betrachtet Hegel die Reflexion als setzende, äußere und bestimmende Reflexion, um die Bestimmtheit der Reflexion zu erreichen. „Hegel sucht hier mit der Analyse des Setzens und Voraussetzens sowie deren Trennung und Vereinigung die methodische Bedeutung der Reflexion auszuweisen, die auch schon für den Anfang der Seinslogik gültig ist; in dieser methodischen Bedeutung der Reflexion haben Begriffe wie Unmittelbarkeit, Gesetztheit, Reflexion-in-sich ihren Ort, die aber zugleich von ontologischer Bedeutung sind.“¹

Die reine oder die abstrakte Reflexion ist zwar „die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück“, wodurch die reflektierende Bewegung des Wesens definiert ist, aber sie ist in engerem Sinne des Wesens als Reflexion ‚das Scheinen des Wesens in sich selbst‘, wodurch Hegel den ersten Abschnitt der Wesenslogik charakterisiert. So erfaßt Hegel sie auch als „das Scheinen *seiner* in einem *Anderen*“, worin „der Gegensatz“ zwischen Wesen als Scheinendem und Schein als Anderem noch „keine Selbständigkeit“ hat und diese beiden nur „Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft“ sind. (WL II, 81) Das Wesen ist hier „eins mit seiner Reflexion und ununterschieden ihre Bewegung selbst“. Aber „ein Bezogenes tritt erst im *Grund* (Hervorhebung v. Vf.) nach dem Momente der aufgehobenen Reflexion hervor“. (WL II, 85) Diese reine, abstrakte Reflexion hat Chr. Iber, der in Augen des Vfs. den Unterschied von der reinen, abstrakten und der absoluten, spekulativen Reflexion übersehen mag, als „ein in sich bewegtes System absoluter Relationalität“ geschildert, in dem kein prinzipieller Gegensatz zwischen Selbständigkeit und Relativität der Bestimmungen besteht; es soll das System „der Reflexion als einer subjekt- und substratslosen Bewegung“² oder „reine Prozessualität“³ sein. Das Wesen als solche Reflexion muß sich Sein bzw. Dasein geben oder

¹ K. Düsing 1984², 215. Indem Düsing Hegels spekulative Logik als Theorie ‚der absoluten Subjektivität‘, besonders ‚der Syllogistik‘ (ders. 1986) interpretiert, will er hier trotzdem zeigen „daß die Bewegung und Struktur, die Hegel in der Logik mit ›Reflexion‹ bezeichnet, in sachlicher und methodischer Hinsicht zwar als Basis, aber auch nur als ein Moment des höherstufigen Relationengeflechts des Sich-Denkens der Subjektivität zu verstehen ist.“ (ders. 1984², 214)

² Chr. Iber 1990, 140

³ Chr. Iber 1990, 129. Nach Iber konstituiert sich der spezifisch Hegelsche Begriff der Reflexion „im Rahmen eines ontologiekritischen Begriffs von Negativität“ (ebd., 135). „Mit der Selbstnegation der endlichen Relate hebt sich für Hegel die faktische Verstandeskorrelation fixer Relate einerseits und fixer Relationen andererseits in ein in sich bewegtes System absoluter Relationalität auf und ist nunmehr aus diesem zu interpretieren. Hegels Begriff der absoluten Reflexion als reiner Beziehung ohne Bezogene, als absolute Relationalität, ist Kritik des verstandesmäßigen Denkens, in welchem die realen Momente fixe Relate in ebenso fixen Relationen bilden. Sein Begriff des Absoluten ergibt sich aus einer Transformation der ontologisch fundierten Verstandesrelationalität in absolute Relationalität, die kein Sein zugrunde liegen hat. Der Begriff der Relation fällt also bei Hegel im Absoluten nicht völlig weg wie bei Schelling, er nimmt nur einen anderen Sinn an: Das ontologisch fundierte fixe Relationssystem des Verstandes wird zu einem in sich bewegten Relationssystem der Vernunft, das die fixen Verstandesbestimmungen verflüssigt und in einen systematischen Zusammenhang bringt, indem es sie als

in ein Anderes scheinen, das aber als *sein* Anderes in sich zurückkehren muß. Dies bedeutet, daß Hegel mit diesem Ausdruck ‚Scheinen in Anderes‘ die Dialektik der Wesenslogik von der Dialektik der Seinslogik absetzt und zugleich auf ‚ein Zusammenspiel von seinslogischer und wesenslogischer Dialektik‘ abzielt¹, deren *eine* Einheit die absolute spekulative Reflexion ausbildet.

Die absolute spekulative Reflexion ist noch von solcher Reflexion unterschieden, über die H. Fink-Eitel so beschrieben hat: Die „Andersheit der Reflexion *in sich*“² oder das „Anderssein der Negation *in sich*“ ist nicht „aus ihrer *reinen* Selbstbeziehung zu deduzieren“, sondern es ist „ihre genetische Voraussetzung, von der sie auch logisch noch dependiert“.³ Diese Reflexion spielt zwar auch eine wichtige Rolle in der Darstellung der Wesenslogik. So sagt Hegel selbst, daß die Sphäre des Wesens „eine noch unvollkommene Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“⁴ ist, damit die Reflexion als ‚Scheinen in Anderes‘ bestimmt wird. Aber dies bedeutet, daß solche Reflexion, die ‚die Andersheit‘ als ‚ihre genetische Voraussetzung‘ hat, in der Wesenslogik immer mit der reinen Reflexion zusammenspielt und daß sie noch durch die Einholung ihrer Genese in die reine Reflexion selbst und durch die Setzung ihres Anderen außer sich begründet wird. Die absolute spekulative Reflexion, wie die Natur bzw. der Begriff der Reflexion gezeigt hat, ist „die totale Reflexion“ (WL II, 278) als immanente Reflexion der Reflexion in sich und der Reflexion in anderes, die der ganzen Wesenslogik zugrundeliegt und den dualistisch-monistischen Charakter hat. Z. B. sagt Henrich in Rücksicht auf den Anfang der *Wissenschaft der Logik* so: Hegels spekulatives Denken läßt sich weder „aus der Unüberholbarkeit des Anfangs“ noch „aus der Bewegung“, die von ihm

Bestimmungen konstituiert, statt sie als unmittelbar gegebene zu nehmen.“ (ebd., 140f.) Diese in der Wesenslogik begründete *Metaphysik absoluter Relationalität* wird in der Begriffslogik zur „Systemtheorie, die die Bestimmungen der Wirklichkeit in ihrer organischen Ganzheit entwickelt“ (ebd., 20).

¹ Vgl. K. J. Schmidt 1997b, 40, 47: „Diese ›Natur der Reflexion‹ sprengt die Dialektik der Seinslogik. Für diesen gespiegelten Vorgang wählt Hegel nicht mehr den Ausdruck Scheinen in sich, wie dies bei der absoluten Reflexion geschah, sondern den des Scheinens in Anderes, auch wenn dieser Ausdruck in der Wesenslogik explizit erst bei der bestimmten Verschiedenheit auftritt. Gerade mit der Dialektik des Scheinens in Anderes setzt sich Hegel von der Dialektik der Seinslogik ab. Das Scheinen in Anderes liegt dann vor, wenn der Gegensatz, der sich bereits bei der absoluten Reflexion als der Widerspruch, ›*sie selbst* und *nicht sie selbst*‹ (WL II, 25) zu sein, abkündigte, die Gestalt von Momenten annimmt, von denen jedes selbst schon das Ganze ausmacht. Sein eigentliches Niveau erreicht das Scheinen in Anderes mit dem Positiven und Negativen“. In der ›Wirklichkeit‹ ist „der Brennpunkt der Wissenschaft der Logik erreicht, an dem Seins- und Wesenslogik in eigentlicher Weise zusammenlaufen“.

² H. Fink-Eitel 1978, 85

³ H. Fink-Eitel 1978, 236 Anm. 17. Das Wesen als Reflexion verschärft nach Fink-Eitel sogar noch „die ›Entzweiung‹ von Unmittelbarkeit und Bestimmtheit gegeneinander der der Seinslogik, die in dem Schein einer Selbständigkeit von beidem gegeneinander begründet lag“. Aber es ist „keine autonome Negation“, sondern „ein Selbständiges, das abhängig ist von seinem Anderen, eine Selbstbeziehung, die *in sich* eine Sich-Äußerlichkeit impliziert“. (ebd., 236 Anm. 17) Die wesenslogische, selbstbezügliche Negation verändert die logischen Beziehungsweisen von Unmittelbarkeit und Bestimmtheit, indem sie gleichsam dazwischen „eine logische Bestimmungstotalität“ herstellt. „Was etwas ist, ist nur noch im Horizont der Negation *als solcher* angebbbar, dergestalt, daß auch sein *Dasein* noch davon dependiert.“ (ebd., 151)

⁴ Enzy. I, § 114, S. 235

ausgeht, für sich allein hinreichend interpretieren, sondern „mit dem Blick auf beides zugleich“; es ist „weder Ursprungs-, noch Emanzipationsphilosophie“¹, sondern Ursprungs- und Emanzipationsphilosophie in Einem.

Die absolute spekulative Reflexion geht in die Erfüllung der Bedingungen, die oben dem Wesen als Nachfolgerbegriff des Seins gegeben sind: Das Wesen als solche Reflexion vollzieht sich als Sich-von-sich-Unterscheiden und als Sich-auf-sich-Beziehen und zwar beides in einer vollkommenen Einheit, damit es im Unterschiedenen mit sich identisch bleibt; so ist es Selbstbestimmen bzw. Selbstbewegung, die von sich ausgeht und in sich zurückkehrt.² Diese Selbstbewegung des Wesens ist die strukturelle Einheit von in sich gegenläufig verlaufenden Bewegungen, nämlich vom Wesen zum Sein und umgekehrt vom Sein zum Wesen im Wesen selbst, die die objektive Bewegungsstruktur des Seins konstituiert.³ Sie ist bei Hegel als die totale Reflexion „*bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung*“ (WL II, 47). Dies ist ‚die Natur der Reflexion‘, die zugleich das ausdrückt, was das Sein in Wahrheit ist. Für Hegel ist „die Dialektik“ der Reflexion beides, „die Struktur, nach welcher eine Bewegung verläuft, *und* diese selbst: sich bewegende Struktur als die Natur der Wirklichkeit selber“.⁴ Die Selbstbewegung des Wesens als Reflexion macht die objektive Bewegungsstruktur der Wirklichkeit als Totalität des Seins aus; „Reflexion, Reflexivität“ ermöglicht für Hegel es, „die Wirklichkeit als Zusammenhang zu denken“ und „Seiendes als *Zusammenhang* zu denken“.⁵

Mit dem Begriffe der absoluten spekulativen Reflexion wird das Wesen als „ein Ontologiekern“ erstmalig zugleich zum „Methodenbegriff der Theorie jener Bedeutungssequenz, innerhalb deren er (sc. Ontologiekern) sich ergeben“ wird.⁶ Dies bedeutet, daß die Wesenslo-

¹ D. Henrich 1967a, 93f. Anm. 25

² Vgl. R. Wiehl 1978, 106 Anm. 26: „So wird die Form der Selbstbeziehung von Hegel als Prozeß der Reflexion, genauer als ein ›Scheinen‹ gekennzeichnet, ein Prozeß, an dem sich Selbstidentifikation und Selbstunterscheidung als prozessuale Aspekte unterscheiden lassen. Umgekehrt ist der Prozeß als solcher durch die Bestimmung gekennzeichnet, ›das Unterschiedene identisch zu setzen, es zu indifferenzieren, und das Identische zu differenzieren, es zu begeistern und zu scheiden‹ (Enzy. II, § 326, S. 288).“

³ Vgl. H. Marcuse 1975³, 85: „Erst die Fassung des Wesens als ›Selbstbewegung‹ und die Einigung der Dimensionen des Wesens und ›Daseins‹ in der Ganzheit *eines* Bewegungszusammenhanges (primär durch die Kategorien ›Erinnerung‹, ›Voraussetzung‹ und ›Setzung‹ charakterisiert) macht das in der ›Logik‹ entfaltete Geschehen des Seienden verständlich: wie das Seiende aus dem ›Dasein‹ in das ›Wesen‹ und aus dem ›Wesen‹ in die ›Existenz‹ usw. übergehen kann, ohne daß diese Übergänge *nacheinander* am identisch verharrenden Seienden selbst eintreten, sondern gleichsam in der höheren Gleichzeitigkeit eines sie alle umfassenden Bewegungszusammenhanges gehalten werden. *Während* das Seiende unmittelbar da ist, erinnert es sich zum Wesen; *während* es in sich reflektiert ist, bleibt es unmittelbar da-seiend; *während* es aus dem Wesen in die ›Existenz‹ heraustritt, hört es nicht auf, in der Zweidimensionalität von Dasein und Wesen zu sein. – In diesem Sachverhalt gründet die eigentümliche Nicht-Zeitlichkeit des Geschehens der ›Logik‹, ... Die Bestimmungen des Wesens als ›Identität‹ und ›Grund‹ sind eigentlich in dieser Charakteristik der Reflexion als der Bewegtheit des Wesens schon angelegt und werden jetzt nur aus ihr expliziert.“

⁴ P. Reisinger 1971, 264

⁵ J. Behrens u. W. Kant 1979, 183

⁶ D. Henrich 1978a, 320

gik nur unter Einschluß solcher Selbstbewegung definiert und konzipiert werden kann. Um die Selbstbewegung des Wesens zu sichern, müssen die Unmittelbarkeit aller Bestimmungen des Seins, einschließlich dessen Grundbestimmungen, und deren seinslogische Bewegungsweise als Übergehen vollkommen in die wesenslogische Bewegungsweise als Reflexion rekonstruiert und integriert werden.¹ Das Wesen als Reflexion hat die einheitliche Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität in sich, worin die Grundbestimmungen des Seins als das Andere an sich selbst oder die selbstbezügliche Negativität sind, wie sie in Wahrheit sind. Will man von einem Seienden sprechen, ist dieses nur als Selbstbezüglichkeit der Negativität zu denken; die Grundbestimmungen des Seins sind darin Aspekte jener einen einheitlichen Struktur, damit all die Bestimmungen des Seins wesenslogisch rekonstruiert und integriert werden. Diese objektive Bewegungsstruktur darf so umformuliert werden: Die Gesamtkonstellation des ›Wesens‹ als Quasi-Subjekt-Struktur darf nicht nur als „das Schwanken des Wesens zwischen der ersten und der zweiten Negation“² oder als „die Zweideutigkeit abgesonderter und übergreifender Einheit des Wesens“ gegen die Eindeutigkeit des Begriffs³ zu verstehen sein, sondern aufgrund des *kontrollierten* Gebrauchs der selbstbezüglichen Negativität genau als die *einheitliche* Struktur jener beiden Seiten bzw. die des horizontalen und vertikalen Verhältnisses vom Wesen und Schein⁴, deren durchsichtige Vollendung ›Begriff‹ ist. Das Wesen als Reflexion hat solche logische Struktur in sich, worin „eine Ontologisierung der

¹ Vgl. W. Jaeschke 1978, 110: „Ihr (sc. wesenslogischer Reflexion) gegenüber formulieren die seinslogischen Kategorien elementare Verhältnisse der Beziehung auf sich und Beziehung auf anderes, an denen die im Reflexionsbegriff gedachte Vermittlung noch nicht gesetzt ist. Entscheidend für das Verständnis des wesenslogischen Reflexionsbegriffs ist, daß er als Besonderung der umfassenden, gegenüber der Unterscheidung der Teile der Logik und sogar der Trennung von Logik und Metaphysik gleichgültigen internen Reflexion gefaßt wird. Auch die gelegentliche Rede von Reflexion in der Seinslogik muß von diesem frühen, nicht vom wesenslogischen Reflexionsbegriff her verstanden werden. Daß diese Struktur über die Logik und Metaphysik des *Systementwurfs II* hinaus einer weitgreifenden Differenzierung in setzende, äußere und bestimmende Reflexion bedarf und aufgrund eines entwickelteren Negationsbegriffs auch fähig ist und dennoch zur noch komplexeren Begriffsstruktur weitertreibt, hat Hegel zu Beginn der Wesenslogik gezeigt.“

² M. Theunissen 1980, 358

³ H. Schmitz 1992, 105f.: „Das Entscheidende ist die Zweideutigkeit abgesonderter und übergreifender Einheit des Wesens, es selbst und über sich hinaus zu sein. Damit kommt es der Aufhebung in eine gegenüberstehende Bestimmung – dem Schicksal der Terme des Seins – zuvor, indem es sich von vorn herein in diese oder über sie erstreckt und nicht als schlichtes Gegenteil zu fassen ist; in diesem Sinn sind die Terme des Wesens selbständig und gleichgültig, weil sie immer auf beiden Seiten eines Gegensatzes stehen, so, daß diese beiden Seiten symmetrisch in einander greifen und sich mit dem Hervorgang aus sich durch Spiegelung von der Gegenseite die Rückkehr in sich, die Reflexion, ergibt. Die Rückkehr in sich ist zugleich ein Sichabstoßen von sich, weil die Zweideutigkeit den absoluten Unterschied seiner von sich selbst überholt und in der Rückkehr einholt; die Einheit, die sich damit ergibt, ist negativ, weil durch den Unterschied von sich gebrochen, und in zweideutiger Weise ebenso die Einheit des Wesens als des Kreislaufs der Reflexion wie die Zweiheit Selbständiger, die in Einheit mit einander sind.“

⁴ Das horizontale und das vertikale Verhältnis sind nach G. M. Wölfe (1994) in der für den Begriff des Wesens geltenden Struktur „*gleichursprünglich*“, und „nachdem die horizontale und vertikale Beziehung zunächst für sich selbst ihrer logischen Struktur nach durchleuchtet worden sind, sind nunmehr beide Beziehungen als Totalität *einer* Vermittlung zu formulieren. Dieses Vermittlungsgefüge stellt sich als Selbstsetzung einer sich als Widerspruch formulierenden Form-Inhalt-Totalität dar.“ (ebd., 133, 145) Diese Struktur ist bei ihm als Maßstab für seine *modallogische* Korrektur der Wesenslogik unterstellt.

Negation“ erst erfolgen kann und eine objektiv-logische „Zusammenstellung von Negation und Reflexion“ konstituiert wird. Diese Zusammenstellung „vollendet sich in der spekulativen *Logik* durch die Weiterbestimmung der absoluten Reflexion zur Selbstbewegung des Begriffs als der absoluten Negativität, die zugleich – im nicht mehr cartesianischen Sinn – absolute Subjektivität ist“.¹

III.2. Negativität, Widerspruch, Andersheit

III.2.1. Negativität und Widerspruch

Erst zum Beginn der Wesenslogik ist die Negativität, die das Explikationsmittel der spekulativen Logik genannt werden soll, *als solche* thematisiert worden. Das Wesen als Reflexion hat die selbstbezügliche absolute Negativität zur Natur und ist als Selbstbewegung die objektive Bewegungsstruktur des Seins selbst, worin seine kategorialen Bestimmungen und deren Verhältnisweisen im ganzen aufgefaßt werden, wie sie in Wahrheit sind. Die selbstbezügliche absolute Negativität konstituiert die Natur der Reflexion; sie ist nicht „ein *Tun einer äußerlichen Reflexion*“, sondern „das *innerste, objektivste Moment* des Lebens und Geistes, wodurch ein *Subjekt, Person, Freies* ist“. (WL II, 563) Indem die Negativität und somit die Reflexion nach Hegel dem Sein als solchem – philosophiegeschichtlich gesehen Substrat, Substanz, Absolutem, Ding an sich usf. – immanent wird, dann konfrontiert sich Hegel nämlich mit der vormaligen Metaphysik, klassischen Logik, Transzendentalphilosophie, Identitätsphilosophie.² Denn mit dem Immanentwerden der Negativität in das Sein selbst treten Widersprüche notwendig auf, anders gesagt, hat das Ausschließen, wodurch die Selbstidentität des Seins konstituiert werden soll, seine Selbstnegation zur Konsequenz. Es ist schon in der Seinslogik aufgezeigt, wie die Unendlichkeit als ‚schlechte‘ sich zur ‚*Wechselbestimmung des Endlichen und Unendlichen*‘ bzw. ‚*Progreß ins Unendliche*‘ (WL I, 155) entwickelt, der selber den noch nicht aufgelösten Widerspruch ausdrückt, und wie in der seinslogischen letzten Kategorie ‚absolute Indifferenz‘ ‚der allseitige Widerspruch‘ sich ergibt, indem sie als ‚die

¹ W. Jaeschke 1978, 117

² Z. B. das Sein als solches ist bei Kant „ein transzendentales Objekt“, dies ist „ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt ... wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann“. (I. Kant, KdrV, A 251) Während die Kategorie ‚der Begriff eines Gegenstandes überhaupt‘ ist, durch den die Anschauung dieses Gegenstandes in Ansehung ‚einer‘ logischen Urteilsfunktionen als ‚bestimmt‘ angesehen wird, läßt sich der Gegenstand überhaupt als transzendentales Objekt seiner Bestimmung keine auf ihn eingehende Reflexion abfordern. Nach Hegel „erweitert“ die kritische Philosophie damit den Gegensatz von Kategorie und Anschauung in den „Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt“. (Enzy. I, § 41, S. 113)

Totalität des Bestimmens“ bestimmt wird. Dieser Widerspruch hat als „sich selbst aufhebender Widerspruch“ zum Resultate und Wahrheit „die in ihr selbst immanent negative absolute Einheit“, die das Wesen ist. (WL I, 451)

Während in der Seinslogik die Negation einerseits sich als ‚nicht kontrollierbar‘ erweist und daher wieder zu ‚der abstrakten Selbstidentität‘ führt, andererseits die Seinslogik ‚den Selbstwiderspruch des Seins‘ zur Konsequenz hat, meint Hegel in der Wesenslogik, „mit der Struktur absoluter Reflexivität und Negativität die Negation kontrollierbar gemacht, sie in ein geschlossenes System der Negativität eingebracht zu haben“. Die selbstbezügliche Negativität als „das *Negativitätsprinzip*“ leistet Garantie dafür, daß die Produkte des „*Negationsprinzips*“, d. h. der seinslogischen bestimmten Negation, nunmehr als die aus dem Reflektiertsein oder der Selbstbezüglichkeit der Negation entstehenden Gesetzsein in ihrer „»Selbständigkeit« oder Selbstidentität“ „nur relativ“ bleiben, d. h. stets „als aufgehobenes »Moment« in die Gesamtstruktur negativer Identität integriert werden“ können. „Ihr oberstes Prinzip ist der *Widerspruch*, der sie als negative Identität definiert, und zugleich Totalität: diejenige eines wesensbestimmenden Gesamtzusammenhangs.“¹ Das Negationsprinzip nimmt darin nicht nur einen „Status operativer Autonomie“, sondern hat auch „abhängige Funktion absoluter Negativität“.² Dieser Gedanke ist nicht möglich „ohne die ontologische Voraussetzung einer absoluten Negativität“, sei es noch „unexpliziert“ wie in der Seinslogik oder „bestimmt als die Selbstdifferenzierung des Wesens in einer dynamischen Widerspruchseinheit“.³ Er kann erreicht werden unter den zwei Voraussetzungen der „Wesensidentität“ aufgrund der selbstbezüglichen absoluten Negativität und der „Selbstwidersprüchlichkeit“ des Seins: „Denn ohne Wesensidentität keine Beziehung und ohne Selbstwidersprüchlichkeit keine Vermittlung. ... Dort, wo Wesensdifferenz vorliegt, herrscht reine Verschiedenheit oder Wesensaufhebung im Modus der bestimmten Negation.“⁴ Daher muß nunmehr ein Verhältnis von Negativität und Widerspruch bei Hegel noch betrachtet werden.

Indem die Wesenslogik den Begriff der selbstbezüglichen Negativität als solchen thematisiert, der eine notwendige Bedingung für den echten Widerspruch sein soll, ist sie für Hegel „die Sphäre des *gesetzten Widerspruchs*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist“⁵. Der Widerspruch ist „das unentbehrliche *movens* der Dialektik“ Hegels⁶. Nach M. Wolff schränkt Hegel den Gegenstand seiner Exposition des Widerspruchsbegriffs „in keinerlei Weise“ auf

¹ J. Behrens u. W. Kant 1979, 184

² J. Behrens u. W. Kant 1979, 174f.

³ J. Behrens u. W. Kant 1979, 184

⁴ J. Behrens u. W. Kant 1979, 185

⁵ Enzy. I, § 114, S. 235

⁶ K. Brinkmann 1990, 133

„eine speziell erdachte Sorte von Widersprüchen“ ein, z. B. auf einen sog. „›dialektischen‹ Widerspruch, der einem besonderen ›logischen‹ Widerspruch entgegengesetzt wäre“. Vielmehr will Hegel „das Wesen ›des‹ Widerspruchs“¹ bzw. die „Natur des Widerspruchs“ (WL II, 78f.) erklären. „Hegels systematische Exposition des Widerspruchsbegriffs innerhalb der *Wissenschaft der Logik* läßt sich als der Versuch verstehen, den gewöhnlichen logischen Begriff des Widerspruchs systematisch zu erklären.“² Damit will Hegel „weder die traditionelle Logik außer Kurs setzen noch durch eine höhere überbieten, sondern allererst den Gebrauch des *Widerspruchsbegriffs* rechtfertigen“³. Hegel verstößt damit *nicht* gegen das Widerspruchsprinzip und zerstört darum auch nicht die Möglichkeit von *rationellen* Argumentationen.⁴ Vielmehr versucht er, die *Objektivität* des Widerspruchsbegriffs und dessen *eigene Struktur* aufzufassen.⁵

¹ M. Wolff 1986a, 107f.

² M. Wolff 1986a, 108

³ A. Arndt 1994, 218

⁴ Vgl. Enzy. I, § 119 Zusatz 2, S. 247: „Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken. *Das Richtige* in dieser Behauptung ist nur dies, daß es beim Widerspruch nicht sein Bewenden haben kann und daß derselbe sich durch sich selbst aufhebt.“ So ganz und gar positiv der Widerspruch für Hegel verstanden ist, ist jedoch zu sagen, daß auch für ihn er als Kennzeichen der fehlgehenden Denkweisen gilt; sonst hätte Hegel kaum anderen Theorien in kritischer Absicht Widersprüche nachzuweisen versucht. Chr. Iber faßt Hegels Auffassung vom Widerspruchsprinzip so auf dreierlei Weise zusammen: „1. Er akzeptiert nur die argumentationslogische Version des Widerspruchsprinzips, wonach eine Kategorie oder Theorie defizitär oder falsch ist, wenn sie einen unaufgelösten Widerspruch enthält. 2. Gegenstand der Kritik ist dagegen die Verstandeskonzepcion des Widerspruchsprinzips, wonach synthetische Sätze der Form ›A und Nicht-A‹ prinzipiell falsch sind. Denkbar sind nach Hegel konsistente Verbindungen der Form ›A und Nicht-A‹ derart, daß daraus nicht mehr die isolierten Bestimmungen ›A‹ und ›Nicht-A‹ hergeleitet werden können. 3. Um einseitige, isolierte Bestimmungen ihrer Unwahrheit überführen zu können, muß Hegel drittens den ontologischen (und zwar *nur* substanzontologischen – v. Vf.) Satz des Widerspruchs ablehnen, wonach es nichts *gibt*, was sich widerspricht.“ (ders. 2000, 27 Anm. 15) Und er zeigt auf, „daß der argumentationslogische Satz des Widerspruchs insofern die Falschheit der ontologischen Fassung des Widerspruchssatzes voraussetzt, als er nur indirekt – über den Widerspruch in seiner Negation – bewiesen werden kann. Das aber bedeutet, er kann nur darüber bewiesen werden, daß dargelegt wird, daß der Widerspruch aufgrund seiner logischen Struktur an und für sich etwas Unhaltbares ist.“ (ders. 1990, 449 Anm. 3) Zur Differenz zwischen argumentationslogischer und ontologischer Fassung des Satzes vom Widerspruch vgl. auch V. Hösle 1988, 156ff., 161ff.

⁵ Das Verhältnis, das der formallogische Widerspruch zum Widerspruche Hegels hat, ist in den Sekundärliteraturen über Hegels *Logik* von so verschiedenen Standpunkten aus interpretiert worden. Um dies Verhältnis von beiden noch verständlich zu machen, werden hier einige Standpunkte informiert. Nach C. R. V. Cirne-Lima (1997) heißt der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs „nicht, daß Widersprüche unmöglich sind, sondern bloß, daß Widersprüche nicht sein sollen“. Er drückt also nicht „das Müssen“, sondern „das Sollen“ aus; er ist „ein deontischer Modaloperator“. (ebd., 79f.) Dieser Sollsatz bedeutet „dreierlei“. Erstens: „*Der allgemeine Sinn*: das Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs besagt, daß es keine Widersprüche geben soll, selbst wenn es sie manchmal de facto gibt: dies ist der allumfassende und der allgemein gültige Sinn vom Widerspruchssatz.“ Wer dies bestreitet und den Satz des Widerspruchs negiert, negiert „die Rationalität des Diskurses“. Wenn jedoch im Diskurs noch faktische Widersprüche gegeben werden, dann kommen „die im Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs leider nur implizit enthaltenen Subprinzipien“ zur Anwendung, die allein nicht eine allumfassende und allgemeingültige Geltung haben. Zweitens: Das erste Subprinzip heißt „die *Annullierung eines der beiden Gegensatzpole*“, wenn einer Pol davon „wahr“ und der andere „falsch“ ist. In diesem Subprinzip wurzelt all das, was „Analytik“ genannt wird. Diese Annullierung geschieht gemäß „den Regeln des ›Quadratum logicum‹“ wie folgt. (ebd., 80) Wenn zwei entgegengesetzte Sätze „in *kontradiktorischer Entgegensetzung* zueinander“ stehen, lautet dazu die erste Regel: Sie können „nicht gleichzeitig wahr“ und auch „nicht gleichzeitig falsch“ sein; wenn einer wahr ist, dann ist der andere „immer und notwendigerweise“ falsch. (ebd., 80f.) Wenn aber sie auch „in *konträrer Entgegensetzung* zueinander“ stehen, dann folgen sie zunächst nach der ersten Regel. Wenn man jedoch von der Falschheit des einen Satzes „nicht“ auf die Wahrheit des ihm konträr entgegengesetz-

ten schließen kann, was die zweite Regel lautet, können sie „nicht gleichzeitig wahr“ sein, aber sie können „gleichzeitig falsch“ sein. Drittens: Wenn beide Sätze gleichzeitig falsch sind und man jedoch weiter kommen will, dann kommt dazu die zweite Subprinzip des Widerspruchssatzes, das „die *Anbringung der nötigen Unterscheidungen*“ heißt. Dieses Subprinzip enthält „eine für die prozessuale Bewegung des Denkens wichtige Anwendung, die wie folgt formuliert werden: Wenn sowohl Spruch wie auch Widerspruch falsch sind ..., dann soll man verschiedene Rücksichten des Subjekts unterscheiden“. „Durch diese für die Verarbeitung und die Überwindung des Widerspruchs nötigte Unterscheidung von verschiedenen Rücksichten wird das Subjekt der Prädikation verdoppelt“, was im Mittelalter „propositio explicativa“ oder „propositio reduplicativa“ genannt worden ist. Dieses zweite Subprinzip ist „die Grundlage jeder Dialektik“. (ebd., 81) Aufgrund der Verdopplung des Subjekts wird von ein und demselben Subjekt in verschiedenen Rücksichten dasselbe Prädikat ausgesagt und nicht ausgesagt, und zwar in der prozessualen Bewegung des Denkens, die in der Tradition als „modus procedendi“ allgemein bekannt und auch überall gebraucht worden ist. Hier reichen „Analytik und Dialektik“ sich die Hand. Die Analytik macht „die nötigen Unterscheidungen“, aber sie betont dabei nicht „die Einheit des ursprünglichen logischen Subjekts“, sondern „die Verschiedenheit der erarbeiteten Rücksichten“. Dagegen betont die Dialektik „die Einheit des logischen Subjekts“ und auch „den Gegensatz der konträren Pole, ohne aber die Unterscheidung von Rücksichten zu thematisieren und logisch in der expliziten Verdopplung zu stellen“. (ebd., 82) „In den letzten hundert Jahren ist die Analytik in dieser Hinsicht, da sie das logische Subjekt immer nur als etwas bis ins letzte Bestimmtes einfach voraussetzt, noch kurzichtiger geworden. Analytische Logik in der Gegenwart ignoriert die Tatsache, daß das logische Subjekt sehr oft weiterer Bestimmung bedarf, daß das Subjekt also durch die Erarbeitung von neuen Rücksichten genauer präzisiert werden muß. Dieses logische Subjekt in der Bewegung des Werdens, im Prozeß der weiteren präzisierenden Bestimmung, das im Mittelalter selbstverständlich war, ist leider heute unbekannt. Damit ist auch das Bindeglied zwischen Analytik und Dialektik verlorenggegangen.“ Konträre Propositionen können zwar nicht gleichzeitig wahr, können aber wohl gleichzeitig falsch sein. Genau hier liegt der logische Raum der Dialektik. Dialektik ist also „das Spiel der konträren Gegensätze“, nicht „das Spiel zwischen zwei kontradiktorischen Gegensatzpolen“. (ebd., 83) Nach I. S. Narski (1986) verbietet der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs so nur die analytischen „formallogischen Widersprüche“ (ebd., 179), die gemäß dem formallogischen Kalküls – sei es zweiwertig oder mehrwertig – falsch sind. Daher negiert er „die dialektischen Widersprüche nicht und gerät mit dem Gesetz des allgemeinen dialektischen Widerspruchs deshalb nicht in Konflikt“. „Die dialektischen Widersprüche beruhen auf der Wirkung spezifischer dialektischer Negationen, welche sich von gewöhnlichen kontradiktorischen und konträren Negationen unterscheiden und sehr variable, veränderliche, konträre Widersprüche sui Generis darstellen.“ (ebd., 181) So sagt Narski, daß „das Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch und das Gesetz der Dialektik, welches die allgemeine Widersprüchlichkeit (Einheit und Kampf der Gegensätze) der Dinge, Prozesse und Erscheinungen besagt, über verschiedene Dinge Aussagen machen“. (ebd., 188) Diesen Versuch, den formallogischen und den dialektischen Widerspruch zu unterscheiden, übernimmt H. Schmitz (1992), aber in einer anderen Weise. Nach ihm überspielt das dialektische Denken im Still Hegels den Satz vom Widerspruch, weil es gar nicht mehr für „Sätze“, sondern nur für „gleitende Übergänge von Satzsinne zu Satzsinne“ Wahrheit in Anspruch nimmt, worin der Widerspruch als Motor dient. Der Satz des zu vermeidenden Widerspruchs regelt nur „das Denken in Sätzen“, aber nicht „das Satzsinngleiten“ (ebd., 7); „der Satz des Widerspruchs streitet ja nur Sätzen des Typs *A und nicht A* (für beliebige Sätze *A*) die Wahrheit ab, die Hegel solchen Sätzen keineswegs zugestehet, da er sie vielmehr einer Satzsinne durchlaufenden dialektischen Bewegung vorbehält.“ (ebd., 13) „Hegels ursprüngliche dialektische Tat ist daher eine Umbestimmung des Substrats der Wahrheit: Nicht mehr Sätzen oder Satzsinnen (Sachverhalten) wird Wahrheit zugetraut, sondern geregelten Übergängen zwischen Satzsinnen.“ (ebd., 7) Wahr ist für Hegel nicht mehr ein Satz, sondern „ein Satzsinngleiten, das durch seine integrierende Dynamik alle Einseitigkeiten möglicher Behauptungen zusammenwachsen läßt zu einem Ganzen, das auf diese Weise als Prozeß allseitig und konkret ist“. „Auf diesem spezifischen Wahrheitsverständnis beruht Hegels Sonderstellung in der Geschichte der Dialektik und die von ihm eröffnete einmalige Aussicht, durch Dialektik eine allumfassende philosophische Systematik garantieren zu können“, was Schmitz allein als ‚Scheitern‘ prognostiziert. (ebd., 8) So muß nach Schmitz „eine formallogische Interpretation der Logik Hegels“ z. B. wie bei V. Höhle scheitern, aber nicht deshalb, „weil Hegel Sätze der konventionellen Logik (mehr als verbal, auch der Sache nach) nicht gelten ließe“, sondern deshalb, „weil er das Substrat der Wahrheit so anders bestimmt, daß er, wenn er etwas Wahres sagen will, in einem so völlig anderen Element als dem von der formalen Logik vorausgesetzten (dem Element von Sätzen und Satzformen mit abgeschlossenem Sinn) arbeitet, daß es gar keine Gelegenheit zur Ausgleichung der Ansprüche beider Seiten gibt“ (ebd., 20). Daher hält Schmitz „neuere Versuche“, nichtklassische Logiken mit mindestens drei Wahrheitswerten, z. B. parakonsistente Logik, zum Verständnis der dialektischen Denkform Hegels zu nützen, auch „für aussichtslos“. (ebd., 13) „Das Konsequenzprinzip der Dialektik Hegels und das der formalen Logik sind so verschieden, daß der Versuch, die andere Seite am Maßstab der eigenen zu prüfen, aussichtslos ist.“ „Unberührt davon aber hält sich Hegel, wo er argumentiert, mit unbefangener Selbstverständlichkeit an die Regeln der konventionellen, zweiwertigen Logik, wenigstens der Intention nach, aber geleitet von der Überzeugung, daß sie ein in sich widerspruchsvolles System ist, dessen Widersprüchlichkeit nur die Anderen

Dem Begriff des Widerspruchs liegen die Begriffe der ‚Identität als Selbstbeziehung‘ und der ‚Negation als Ausschließen‘ zugrunde und es handelt sich darin darum, wie diese beiden Begriffe sich aufeinander beziehen. Indem Hegel wie Kant¹ den „Begriff der negativen Bestimmung“ überlegt, wie dieser „in und außerhalb der Mathematik“ vorkommt, legt diese Überlegung uns nahe, nicht nur „vom wechselseitigen Ausschluß logischer Prädikate“, sondern auch „vom wechselseitigen Ausschluß entgegengesetzter Bestimmungen“ zu reden: „Es gibt nicht nur ein Ausschließen auf der logischen Ebene des Urteils, sondern auch ein Ausschließen auf der realen Ebene der beurteilten Gegenstände.“ Insofern kann man auch „vom Begriff eines Widerspruchs zwischen den Bestimmungen eines Gegenstandes“ reden, weil das, was einander ausschließt, auch einander widersprechen kann. Indem ein Widerspruch auf diese Weise „unter der Voraussetzung des uneingeschränkten wechselseitigen Bestimmungsausschlusses“ gedacht wird, gelangt Hegel nach M. Wolff zum „Begriff des realen Widerspruchs“, aber nicht unter „Mißachtung der vorausgesetzten Ausschlußbeziehung“, sondern nur „auf dem Weg ihrer Analyse“. So stellt M. Wolff fest, daß im Begriffe des Widerspruchs Hegels auch „der Ausschluß aus dem Verhältnis zum reflexionslogischen Substrat“ ist. Der Ausschluß kann damit zurückgeführt werden nicht nur auf das Ausschließen zwischen logischen Bestimmungen, sondern auch auf „die Ausschließlichkeit des Verhältnisses zwischen dem Substrat und der ihm zukommenden Bestimmung“.²

In diesem Sinne behauptet M. Wolff, daß die Homonymien den Ausdrucksweisen des Widerspruchs in der älteren Logik nicht zugrundeliegen³; „diese Ausdrucksweisen sind nicht

nicht durchschauen, während er sie sich für ein Denken mit völlig neuem Typ von Konsequenz zunutze macht; im Zeichen dieser komplizierten Stellungnahme ist es kein Verstoß gegen die Folgerichtigkeit, daß Hegel sich zum Widerspruch bekennt und dennoch Anderen ihre Widersprüche vorhält.“ (ebd., 25) W. K. Essler (1986) definiert in der *topologischen* Hinsicht die Dialektik als „Theorie des strategischen Vorgehens“ (ebd., 207), die „das Ziel der Entwicklung und Strukturierung der Ontologie“ (ebd., 206) anvisiert. Und er hält die Programme der *intuitionistischen* Logik (Brouwer), die z. B. etwa für mathematische Grundforschung auf eine ontologisch voraussetzungsarme Theorie des Argumentierens abzielt, und der *anti-intuitionistischen* bzw. *parakonsistenten* Logik (Lukasiewicz, da Costa, Routley) – diese beiden Logiken, die Hegel noch nicht erkannt blieben, wollen hinter die Formel der klassischen (zweiwertigen) Logik eingehen – für unzulänglich, Hegels Dialektik zu formulieren.

¹ Wie M. Wolff zeigt, unterscheidet Kant drei Arten von Opposition, nämlich die logisch-analytische, die reale und die dialektische Opposition (vgl. ders. 1981, 39ff.). Nach Wolff stellt Kants Theorie der *dialektischen* Opposition für „Hegels Lehre vom Widerspruch“ „eine Vorstufe in bestimmter Hinsicht“ dar; sie „entzieht der traditionellen (in der herkömmlichen Schullogik üblichen) Unterscheidungsweise zwischen den sogenannten ›konträren‹ und ›kontradiktorischen Begriffen‹ den Boden“. Und Kants Theorie der *realen* Opposition bereitet „den für Hegels Lehre vom Widerspruch grundlegenden Begriff der Negativität“ vor. „Was nämlich beide Theorien vereint, ist, daß sie gleichermaßen von der Einsicht ausgehen, daß die (arithmetische) Negativität auf die (logische) Negation nicht zurückführbar ist.“ Kant und Hegel versuchen, „den Unterschied zwischen Negation und Negativität *begrifflich* zu explizieren“. (ders. 1986a, 115) Hegels Begriff des Widerspruchs resultiert so nicht aus „einer Unklarheit über den Unterschied zwischen realer, dialektischer und analytischer Oppositionen“, sondern ist ganz im Gegenteil „eine Konsequenz der kritischen Beurteilung dieses Unterschiedes“. (ders. 1979, 340)

² M. Wolff 1979, 346

³ Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch fungiert nach M. Wolff für Platon und Aristoteles als Aussagens- bzw. „Handlungsprinzip“ (ders. 1986a, 112). So lauten die klassischen Formulierungen, die sie ihm geben: „Of-

schlechthin bedeutungsverschieden, sondern bedeutungsverwandt: sie sind nicht homonym, sondern paronym.¹ Während der logische Widerspruch „ein Verhältnis von Aussagen“ ist, bezeichnet der Widerspruchsbegriff Hegels „ein objektives Verhältnis von Bestimmungen in deren Beziehung zu einem Substrat“. Trotz dieses Unterschieds zwischen logischem Widerspruch und, so möchte man sagen, dialektischem Widerspruch ist der Sinn des dialektischen Widerspruchsbegriffs „abhängig vom Sinn seines logischen Gegenstücks“.² Diese Sinnabhängigkeit nennt M. Wolff nicht Homonymie, sondern Paronymie. Hegels dialektischer Widerspruchsbegriff ist als Paronymie zu deuten; diese stellt allerdings „eine ganz neuartige Variante“ in der Geschichte der Logik dar. „Hegels Widerspruch ist weder eine Aussage noch eine Handlung, weder ein Aussagenverhältnis noch ein Verhältnis zwischen Aussagen und Dingbestimmtheiten.“ Er ist vielmehr „ein Verhältnis zwischen den ›Bestimmungen‹ und ›Bestimmtheiten‹ eines Gegenstandes“.³ Also steht Hegels so komplexer Widerspruch zwischen dem Substrat und den ihm zukommenden Bestimmungen, die ihrerseits auch sich einander entgegengesetzt sind.

Diese Auffassung gibt uns nach M. Wolff einerseits „eine ganz neuartige Deutung der Beziehung zwischen Bestimmung und Bestimmungssubstrat“, die von der Metaphysik vor Hegel „stets metaphernreich“ ausgesprochen, aber „nie auf Begriffe gebracht“ worden ist oder bestenfalls als eine Beziehung zwischen zwei selbständigen Korrelaten vorgestellt worden ist, „ohne jedoch zu erläutern, wie die Selbständigkeit der Korrelate mit ihrer Bezogenheit aufeinander vereinbart werden kann“. Hegel versucht „beides, die Selbständigkeit und die Relativität dieser Korrelate, in ihrem Zusammenhang zu thematisieren“⁴; dies ist „das allerschwerste Problem, mit welchem es die ganze ›Logik‹ (und wohl auch der Leser dieser

fenbar ist ..., daß dasselbe nie zu gleicher Zeit Entgegengesetztes tun und leiden wird, wenigstens nicht in demselben Sinne genommen und in Beziehung auf eines und dasselbe“ (Platon, *Politeia*, 436b), und „daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung ... unmöglich zugleich zukommen und nicht zukommen kann“. Das ist „das sicherste unter allen Prinzipien“. (Aristoteles, *Metaphysik*, 1005b). Eine davon abweichende Formulierung liegt vor, wenn Kant behauptet, der Satz des Widerspruchs besage: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht.“ (Kant, KdrV, A 151, B 190) Hier sieht Wolff, daß Kant sich an einem anderen paradigmatischen Sprachgebrauch orientiert als jene; Kant hat offenbar „den Widerspruch“ vor Augen, „der zwischen einer Aussage (einer Prädikation) und einer Tatsache (der Bestimmtheit eines Gegenstandes) besteht“. (M. Wolff 1986a, 112) Wie Kant ist Hegel um „einen nicht bloß formallogischen Widerspruchsbegriff“ bemüht und hat „das Ziel, die Fundamente dieses Begriffs tiefer zu legen, als es innerhalb der formalen Logik möglich und erwünscht ist“. Kants eigentümlicher Sprachgebrauch hängt jedoch mit „seinem auf den Begriff der Analytizität zurückgeführten Widerspruchsbegriff“ zusammen, damit zwischen Analytizität und Widerspruch ‚ein Zirkelproblem‘ entsteht; so sind Kants Begriffe der Analytizität und des Widerspruchs daher von Quine als „the two sides of a single dubious coin“ charakterisiert worden. (ebd., 110) Der Widerspruch besteht so bei Kant noch im Ausschluß zwischen den in einem Ding analytisch enthaltenen Prädikate. Dies Problem vermeidet Hegel; für ihn läßt sich der Widerspruch nicht auf Analytizität zurückführen, sondern nur auf objektive reflexionslogische Beziehungen.

¹ M. Wolff 1986a, 112

² M. Wolff 1979, 348

³ M. Wolff 1986a, 112

⁴ M. Wolff 1979, 348, 346

›Logik‹) zu tun hat“¹. Andererseits verspricht Hegels Logik damit „eine von Kant abweichende Auflösung der Antinomien“ und ermöglicht „eine neue Beurteilung der Voraussetzung von Dingen an sich“.² In Hegels Begriffsexposition des Widerspruchs liegt also, wie unten weiter gezeigt werden wird, hier vorhergesagt weder ‚die metaphysische, analytische Negation‘ zwischen Realität und Negation als Mangel der Realität noch ‚die transzendente Negation‘ zwischen Erscheinung und Ding-an-sich zugrunde, sondern ‚die reflexionslogische selbstbezügliche Negativität‘, wodurch ein Vermittlungszusammenhang von Selbständigkeit und Relativität der Korrelate erklärt wird.³

Was den eigentlichen Ort betrifft, wo Hegels dialektischer Widerspruch auftritt, ist in den Sekundärliteraturen über Hegels *Logik* so dargestellt worden: Er entsteht z. B. zwischen reflexionslogischem Substrate und seinen entgegengesetzten Bestimmungen (M. Wolff 1981), zwischen Bezugsbegriff und seinen Entsprechungsbestimmungen (D. Wandschneider 1995) oder steht in der Sphärenvermengung zwischen Formsphäre/Obersphäre und Inhaltssphäre/Untersphäre (Th. Kesselring 1984)⁴. Hegel versucht aufgrund der *reflexionslogischen selbstbezüglichen Negativität* einen *objektiven* Vermittlungszusammenhang sowohl zwischen entgegengesetzten Bestimmungen als auch zwischen reflexionslogischem Substrate und seinen entgegengesetzten Bestimmungen zu erklären. „Widerspruch und selbstbezügliche Negativität stehen bei Hegel in einem untrennbaren Zusammenhang. Sie erweisen sich als die beiden Seiten des generativen Charakters der *Wissenschaft der Logik*“; sie sind „Schlüsselbegriff für das Verständnis der Hegelschen Dialektik“.⁵ Der dialektische Widerspruch, der mit der selbstbezüglichen Negativität einen internen Zusammenhang ausmacht und damit sich die Identität bzw. die Selbstbeziehung als ‚die negative Einheit mit sich‘ definieren läßt, was ‚Produktivität des antinomischen Widerspruchs‘ heißen soll, ist „das Negative in seiner wesenhaften Bestimmung, das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht als in einer Darstellung desselben“ (WL II, 76). Hegels System dialektischer Theorien ist so als „ein

¹ M. Wolff 1981, 128f.

² M. Wolff 1979, 348

³ Vgl. M. Wolff 1981, 118ff.

⁴ „Denken ist zwar stets *Denken von Etwas*, aber dasjenige, was gedacht wird, und die Bestimmungen, unter denen es gedacht wird, können aus der Perspektive des jeweils mit ihnen umgehenden Denkens nicht hinreichend auseinandergehalten werden und vermischen sich daher. Diese Vermischung der Sphäre des Denkens mit derjenigen des Gedachten ist allgemein eine notwendige (wenn auch nicht hinreichende) Bedingung für Antinomie.“ (Th. Kesselring 1997, 108f.) „Als eine Form von Sphärenvermischung kann auch die Ungetrenntheit und Untrennbarkeit von Anschauung und Anschauungsinhalt (etwa bei Parmenides) betrachtet werden, ebenso die Ineinsetzung von Bestimmung und zu Bestimmendem im Urteil nach Hegel.“ (ebd., 109 Anm. 24) Der Begriff der ‚Sphärenvermengung‘, den Kesselring zur Definition des Widerspruchsbegriffs verwendet, stammt ursprünglich von R. Carnap. Dieser Carnapsche Begriff ist insofern etwas irreführend, als ob es sich dabei um ein Versehen, einen Denkfehler handle. A. Kulenkampff (1970) verwendet auch diesen Begriff ebenfalls, und zwar zur Kennzeichnung einer ‚Reflexion der Reflexion‘, die in einen perennierenden Regreß führt.

⁵ Chr. Iber 1990, 251f.

System von Theorien objektiv widersprüchlicher Beziehungen“ aufgrund der selbstbezüglichen Negativität¹ zu verstehen.

Damit erkennt M. Wolff mit Scharfblick, daß Hegel „zwischen Tautologien und Kontradiktionen“ bzw. zwischen Selbstbeziehung und Negativität „ontologische Gemeinsamkeiten“ unterstellt hat.² Seine Paronymie-These beabsichtigt die Objektivität des Widerspruchsbegriffs und faßt dessen eigentliche Struktur auf. Th. Kesselring, der die Struktur des Widerspruchs in der *logisch-epistemologischen* Sphärenvermischung sieht, stellt weiter fest, daß „strikte Antinomien sowohl Kontradiktionen als auch Tautologien *sind*“ und daß sich hieraus „die Gemeinsamkeiten zwischen Tautologien (bzw. Äquivalenz) und Widerspruch“ erklären.³ Dieser Umstand bleibt im Kontexte der *formalen Logik* „im dunkeln“ und „das Spezifische antinomischer Strukturen“ ist damit „*unterbestimmt*“. Diesem entspricht, daß die formale Logik nur „an der *Verneinung* von Antinomien, nicht primär an der *Aufklärung ihrer Entstehungsbedingungen* interessiert“ ist.⁴ Th. Kesselring forscht einem internen Verhältnisse zwischen der selbstbezüglichen Negativität und dem Widerspruchsbegriffe bei Hegel nach und zeigt, daß Hegels Konzept der selbstbezüglichen Negativität der logischen Form nach strikten Antinomien gleicht.⁵ Er interpretiert damit die selbstbezügliche Negativität bei Hegel als einen strikten antinomischen Zusammenhang. Und er stellt fest, daß „das Charakteristische an strikten Antinomien“ darin besteht, daß „dasjenige, was *negiert* wird, nicht irgendeine beiläufige Eigenschaft ist, sondern *die Selbstbeziehung*“⁶; diese beiden Merkmale „*Negation*“ und „*Selbstbezüglichkeit*“ sind die „*Grundbedingungen für Antinomien*“.⁷ Die Negation, die ‚die Negation von Selbstbeziehung‘ ist, ist genau das, was Hegel sich auf sich beziehende Negativität nennt. Die Negation von Selbstbeziehung ist antinomisch darin, daß sie sich zugleich als „ein Modus von Selbstbeziehung“ erweist: „Die Negation ist als Negation der Selbstbeziehung selbstbezügliche Negation.“ Im antinomischen Widerspruche offenbart sich „der selbstbezügliche Charakter der Negativität“.⁸ Das Bestehen der *selbstbezüglichen Negativität* ist also Grund für die Entstehung der antinomischen Widersprüchen.

¹ M. Wolff 1981, 24. Z. B. in der Seinslogik bezeichnet Hegel das Etwas, das als „Insichsein“ bzw. „Negatives des Negativen“ charakterisiert ist, als Vorstufe des ‚Fürsichseins, des Dings, der Substanz und des Subjekts‘. Mit diesen markiert er zentrale Bestimmungen der *Wissenschaft der Logik*. All diesen Bestimmungen liegt „die Beziehung auf sich durch Negation des Anderseyns“ bzw. „die negative Einheit mit sich“ zugrunde. Dieser Gedanke, der dem Etwas in „nur erst ganz unbestimmter“ Weise zu eigen ist, bestimmt sich so fort, bis er erst im Begriff „die konkrete Identität des Subjekts“ erhält. (GW 11, 66; WL I, 123f.)

² M. Wolff 1981, 170

³ Th. Kesselring 1984, 373 Anm. 39

⁴ D. Wandschneider 1995, 30

⁵ Vgl. Th. Kesselring 1984, 146ff.

⁶ Th. Kesselring 1984, 105

⁷ Th. Kesselring 1984, 104

⁸ Chr. Iber 1990, 482f. Nach Iber definiert Meschkowski die Antinomie im Unterschied zum Paradox bzw. Widerspruch als „eine in sich widerspruchsvolle Behauptung [...], die formal dargestellt werden kann als Äquiva-

Indem D. Wandschneider die Theorie der semantisch-pragmatischen Diskrepanz von W. Wieland und V. Höhle und die ontologische Negationstheorie von D. Henrich in einen Zusammenhang bringen will¹, handelt es sich ihm im ganzen gesehen um den „*semantisch-pragmatischen Widerspruch*“, den der Bezugsbegriff *selbst* in sich enthält.² Indem er diese beiden Begriffe des Widerspruchs und des Bezugsbegriffs behandelt, akzentuiert er fernerhin, daß der antinomische Widerspruch auf dem *negativen* Charakter des *Bezugsbegriffs selbst* beruht, der sowohl die Negation der Selbstbeziehung als auch die selbstbezügliche Negation bedeutet; „die Eigenschaft negativer Selbstbeziehung“ wie etwa bei Th. Kesselring ist zwar „eine notwendige Bedingung antinomischer Strukturen“, aber „*nicht zureichend*“, sondern „*der Begriff der Nicht-Entsprechung mit eben diesem [Bezugs]Begriff selbst*“ führt genauer zu Antinomien.³ Eine notwendig-zureichende Voraussetzung für den antinomischen Widerspruch, der sich „als zentral für die Möglichkeit dialektischer Kategorienentwicklung“ erweist, wird also dann gegeben, „wenn der Bezugsbegriff selbst eine *negative Entsprechungsbestimmung bezüglich seiner selbst* bedeutet, etwa $\langle B \rangle = \langle \text{nicht-}\langle B \rangle\text{-entsprechend} \rangle$ “. Das Auftreten einer Antinomie verweist stets auf „*einen ihr zugrundeliegenden antinomischen Begriff dieser Art*“⁴. Dieser *negative* Bezugsbegriff hat damit selbst jenen „*Wertumkehr* der Entsprechungsbestimmungen“ bzw. uneingeschränkten wechselseitigen Bestimmungsausschluß, der notwendig für die Entstehung des antinomischen Widerspruchs ist, selbst zur Folge und somit „*dialektische Relevanz*“.⁵ So sagt Wandschneider, daß nicht nur „die reflexionsinduzierten Entsprechungsbestimmungen einer Entität bezüglich $\langle B \rangle$ “ kontradiktorisch sind, sondern schon „ $\langle B \rangle$ selbst“ „*einen kontradiktorischen Sinngehalt*“ repräsentiert; dies erscheint Hegels Terminologie nach als „*das Andere seiner selbst*“.⁶ Dieses ganze Entsprechungsverhältnis von

lenz zwischen einer Aussage und ihrer Negation“ (H. Meschkowski, *Wandlungen des mathematischen Denkens*. Braunschweig, 1964, S. 45). Demnach weisen „strikte Antinomien“ zwei Merkmale auf: sie sind sowohl „Kontradiktionen“ als auch „Tautologien (Äquivalenz)“ bzw. „Negation“ und „Selbstbeziehung“. (Chr. Iber 1990, 482) Iber stellt dann weiter fest, daß für Hegels antinomischen Widerspruch „*die idealistische Konstruktion der selbstbezüglichen Negation* konstitutiv“ (ebd., 482) ist. In diesem Sinne sagt er auch so: Kesselring, dessen Verdienst es ist, „die Beziehung zwischen der selbstbezüglichen Negativität und dem Begriff des Widerspruchs bei Hegel aufgedeckt zu haben“ (ebd., 224 Anm. 5), sieht jedoch „nicht, daß die antinomische Grundstruktur der selbstbezüglichen Negativität den spezifisch idealistische Charakter von Hegels Negativitätstheorie indiziert, der in der Unaufhebbarkeit der ›Selbstbeziehung‹ begründet liegt“. (ebd., 483 Anm. 19)

¹ Vgl. D. Wandschneider 1995, 22ff. bes. 26f.

² D. Wandschneider 1995, 42. Der Bezugsbegriff bedeutet bei Wandschneider das, was *pragmatisch* als das *Wesen* eines zu thematisierenden Gegenstandes gewonnen ist.

³ D. Wandschneider 1995, 32

⁴ D. Wandschneider 1995, 37

⁵ D. Wandschneider 1995, 147. Nach Wandschneider macht Kutschera ein wichtiges strukturelles Merkmal antinomischer Beziehungen sichtbar, indem er sie als „eine Form des *vitiösen Zirkels*“ identifiziert (F. v. Kutschera, *Die Antinomien der Logik*: Semantische Untersuchungen, Freiburg/München 1964). Wesentlich für das Auftreten einer Antinomie ist danach „die Struktur einer *negativen Selbstbedingung* derart, daß jedes Bedingte wiederum Bedingung seines Gegenteils ist“. (ebd., 30)

⁶ D. Wandschneider 1995, 38

Bezugsbegriff und Entsprechungsbestimmungen konstituiert im letzten Ende „einen Bedingungszusammenhang von der Art einer *negativen Selbstbedingung*“¹.

Das reflexionslogische Substrat bzw. der Bezugsbegriff und die ihm zukommenden entgegengesetzten Bestimmungen bzw. Entsprechungsbestimmungen haben insofern die selbstbezügliche Negativität bzw. Andersheit zur Natur und machen damit zusammen „den allseitigen Widerspruch“ (WL I, 451) aus. Um sie beide allein nicht nur in logisch-epistemologischer oder in semantisch-pragmatischer Hinsicht, sondern Hegels Absicht nach auch in *ontologischer* Hinsicht in ihren einen internen Vermittlungszusammenhang von Selbstbeziehung und Negativität und damit in die Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz bringen zu können, muß man sich noch mit einem Problem der äußerlichen Reflexion beschäftigen. Hier kann zunächst zu beachten sein: Indem die *Wissenschaft der Logik* nach Hegel „die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“ (WL I, 43) voraussetzt, d. h. wie Hegel die Begriffe als „objektive, den ›Dingen‹ selbst zukommende Bestimmungen“ versteht, drückt der Begriff des Widerspruchs auch als „objektiver, den Dingen selbst zukommender Widerspruch“ *objektive* reflexionslogische Beziehung von Dingen und ihren Bestimmungen aus.² So sagt Hegel, „»Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend«“ (WL II, 74). Der Widerspruch ist nicht bloß „in einer äußerlichen Reflexion“ vorhanden, sondern „in ihnen selbst“ (WL II, 76); er ist so keine akzidentelle Bestimmung der Dinge, sondern macht „das Wesen der Dinge“ (WL II, 74) aus.

Die *vorstellende* Reflexion hat wohl allenthalben „den Widerspruch“ zu ihrem Inhalte, aber sie kommt nicht „zum Bewußtsein desselben“; sie steht nur in der „äußerlichen Reflexion, die von der Gleichheit zur Ungleichheit oder von der negativen Beziehung zum Reflektiertsein der Unterschiedenen in sich übergeht“. Sie hält diese beiden Bestimmungen nur „einander äußerlich gegenüber“. Indem sie zum „Momente der *Gleichgültigkeit* der Bestimmungen“ übergeht, „vergißt“ sie darin „ihre negative Einheit“ und behält die Bestimmungen nur als „Verschiedene überhaupt“. (WL II, 77)³ Die *geistreiche* Reflexion, die Verstand genannt wird, besteht dagegen „im Auffassen und Aussprechen des Widerspruchs“. Sie hat die Vorstellungsbestimmungen zu ihrem Inhalte und bringt diese zwar „in eine Beziehung, die reinen Widerspruch enthält und durch diesen *hindurch ihren Begriff scheinen* läßt“. Aber sie erfaßt

¹ D. Wandschneider 1995, 36

² A. Arndt 1994, 218

³ Vgl. WL II, 145: „Wo der Unterschied-an-sich, der Widerspruch und die Negation der Negation eintritt, überhaupt wo *begriffen* werden soll, läßt das Vorstellen sich in den äußerlichen, den *quantitativen* Unterschied herunterfallen; in Ansehung des Entstehens und Vergehens nimmt es seine Zuflucht zur Allmählichkeit und in Ansehung des Seins zur *Kleinheit*, worin das Verschwindende zum *Unbemerkbaren*, der Widerspruch zu einer Verwirrung herabgesetzt und das wahre Verhältnis in ein unbestimmtes Vorstellen hinübergespielt wird, dessen Trübheit das sich Aufhebende rettet.“

nicht „den *Begriff* der Dinge und ihrer Verhältnisse“ (WL II, 78); sie hat als „*unvollendete Reflexion*“ die für den Begriff des Widerspruchs wichtigen beiden Bestimmungen, nämlich „den *Gegensatz*“ und „die *Einheit*“ bzw. die Negativität und die Selbstbeziehung, „vollständig vor sich“, aber sie faßt „*diese beiden Gedanken nicht zusammen*“; sie läßt sie nur „*abwech-seln*“. (WL I, 166)¹

In der Sphäre ‚der äußerlichen formellen Reflexion‘ läßt sich also Hegels Widerspruchsbegriff „gar nicht rechtfertigen“, sondern der Widerspruch gewöhnlich „nur behaupten“². Denn er wird einerseits „von den Dingen, von dem Seienden und Wahren überhaupt, entfernt“ und es wird behauptet, „*daß es nichts Widersprechendes gebe*“; das Sein der Dinge wird so nur als ein in sich widerspruchslloses gefaßt. Andererseits wird er „in die subjektive Reflexion geschoben, die durch ihre Beziehung und Vergleichung ihn erst setze“ (WL II, 75); er ist „ein subjektiver Fehler“ (WL II, 70) bzw. „eine Zufälligkeit“ oder „eine Abnormität“. Damit wird es weiter so behauptet: „In dieser Reflexion sei er nicht eigentlich vorhanden, denn das *Widersprechende* könne nicht *vorgestellt* noch *gedacht* werden.“ (WL II, 75)³ Hier liegt nach Hegel „Zärtlichkeit für die Dinge“ (WL II, 55), die nur dafür sorgt, daß diese Dinge sich nicht widersprechen, oder „*horror ... vor dem Widerspruche*“ (WL II, 78) zugrunde. So kann in der Sphäre der äußerlichen Reflexion „strenggenommen gar nicht ein Widerspruch ausgesagt werden“, sondern „nur Bestimmtheiten“ können „als gleichgültige Hinsichten verglichen und durch Präzisierung stimmig gehalten werden“. Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt hier als „uneingeschränkt gerade deshalb, weil er erklärtermaßen ›nicht ein Gesetz über die Realität‹ aussagt, sondern nur, daß sich bei seiner Nichtbeachtung ein Widerspruch ergäbe, der ›unser Reden aufheben würde‹.“⁴ Hegels Kritik am Satz des Widerspruchs, der nach Hegel ‚die abstrakte Verstandesidentität‘⁵ voraussetzt, besteht also darin, „daß diese in der Gleichgültigkeit der Hinsichten *nichts* über die Realität selbst, sondern nur über die

¹ Vgl. Chr. Iber 1990, 509: „Die Kritik der Aporie (des Verstandes – v. Vf.) besteht für Hegel darin, sie auf den ihr zugrundeliegenden *notwendigen* Widerspruch zurückzuführen, also nicht in der Auflösung jeglicher Widersprüchlichkeit in Widerspruchsfreiheit, sondern in der logischen Fundierung des Widerspruchs in seiner Notwendigkeit, die aus der unmittelbaren, nicht reflektierten Situation der Aporetik des Verstandes *eine* Vermittlung der unmittelbar ineinander umschlagenden Bestimmungen zustande bringt. Indem so die Vernunft die Verstandesaporie aus dem logischen Vermittlungszusammenhang der Bestimmungen als notwendigen Widerspruch entwickelt, löst sie ihn zugleich auf.“

² A. Arndt 1994, 218

³ Vgl. I. Kant, KdrV, A 291f., B 348f.

⁴ A. Arndt 1994, 219. Hier zitiert Arndt dies von Ernst Tugendhat und Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, 63f.

⁵ Vgl. WL II, 562f.: „Das formelle Denken aber macht sich die Identität zum Gesetze, läßt den widersprechenden Inhalt, den es vor sich hat, in die Sphäre der Vorstellung, in Raum und Zeit herabfallen, worin das Widersprechende im Neben- und Nacheinander *außereinander* gehalten wird und so ohne die gegenseitige Berührung vor das Bewußtsein tritt. Es macht sich darüber den bestimmten Grundsatz, daß der Widerspruch nicht denkbar sei; in der Tat aber ist das Denken des Widerspruchs das wesentliche Moment des Begriffes. Das formelle Denken denkt denselben auch faktisch, nur sieht es sogleich von ihm weg und geht von ihm in jenem Sagen nur zur abstrakten Negation über.“

Weise der äußeren Reflexion aussagt, Bestimmungen zu gebrauchen“. Dies bedeutet selbstverständlich auch, „daß auf dieser Ebene Widersprüche nicht vorkommen dürfen, wenn sich die Rede der äußeren Reflexion nicht selbst aufheben soll. Umgekehrt: wenn ein Widerspruch behauptet wird, kann sich dies nur auf die Ebene der ›objektiven‹ Gegensatzbeziehung (im Hegelschen Sinne), also auf die Sphäre der *immanenten* Reflexion beziehen. Dann hat sich, in der Tat, die äußere Reflexion als Rede *von* oder *über* etwas selbst ›aufgehoben‹.“¹

Indem aus „der Betrachtung der Natur des Widerspruchs“ bei Hegel folgt, „daß es für sich noch sozusagen kein Schaden, Mangel oder Fehler einer Sache ist, wenn an ihr ein Widerspruch aufgezeigt werden kann“ (WL II, 78f.), und indem daraus erwiesen wird, daß der Widerspruch die logisch-objektive Struktur der Sache selbst aufgrund der selbstbezüglichen Negativität ausdrückt, sagt Hegel so: „*Der Widerspruch löst sich auf.*“ (WL II, 67) „Der Widerspruch selbst ist es, der den Widerspruch auflöst.“² Er löst *sich selbst* auf, aber nicht wegen seiner formallogischen Falschheit, sondern *aufgrund seiner logisch-objektiven Struktur der selbstbezüglichen Negativität*. Die selbstbezügliche Negativität ist ohne Bezug zum formallogischen Wahrheitswert, sondern definiert das, was für Hegel die Wahrheit ist, nämlich ‚die negative Einheit mit sich‘ (WL I, 123) bzw. ‚die negative Totalität‘ (WL I, 456), wodurch Hegel auch den *Begriff* bzw. die Subjektivität definiert. Der Widerspruch wird „nicht dadurch aufgelöst, daß er vermieden oder eliminiert wird, sondern dadurch, daß er vollständig, nämlich als Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, formuliert wird“³. Die Geltung des Satzes vom Widerspruch beruht nach Hegel so „nicht darauf, daß es falsch wäre, Dingen einander widersprechende Bestimmungen und Bestimmtheiten beizulegen, sondern darauf, daß der objektive Widerspruch nur als ›sich auflösender‹ Widerspruch ein Dasein hat“.⁴ Hegel versucht, „die Notwendigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch“ „aus der logischen

¹ A. Arndt 1994, 219

² M. Wolff 1981, 163

³ G. M. Wölfe 1994, 91

⁴ M. Wolff 1986a, 113. Hinsichtlich dessen, daß die sinnliche Bewegung nach Hegel „der *daseiende* Widerspruch selbst“ ist, weil sie nicht „in diesem Jetzt hier ist und in einem anderen Jetzt dort“, sondern „in einem und demselben Jetzt hier und nicht hier“ bzw. „in diesem Hier zugleich ist und nicht ist“ (WL II, 76), steht das Dasein des Widerspruchs dem Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs in seinem herkömmlichen Sinne entgegen. Chr. Iber stellt allein nach Wolff so fest: „Der Widerspruch der Ortsbewegung ist kein formallogischer. Er ist etwas den bewegten Dingen selbst Zukommendes: ein objektiver oder realer Widerspruch, der seinen Ursprung nicht im Irrtum über die Dinge, sondern im Wesen der Dinge selbst hat. Wolff bezeichnet deshalb den ›objektiven‹ Widerspruch zutreffend als ›Paronymie‹ (M. Wolff 1981, 24). Hegel ist allerdings auch der Meinung, daß der reale Widerspruch unhaltbar ist, aber nicht deshalb, weil er ›undenkbar‹ wäre, sondern weil er aufgrund seiner logischen Struktur nur als sich auflösender ein Dasein hat. Die Unhaltbarkeit des objektiven Widerspruchs ist also anders beschaffen als die auf bloßen Irrtümern beruhende Falschheit von Aussagen. Die Auflösung des Widerspruchs erfolgt durch die Bewegung des Gegenstandes, von dem die kontradiktorischen Prädikate ausgesagt werden. ›Die Bewegung des Gegenstandes ist es, wodurch sich der Widerspruch auflöst‹ (ebd., 34). Doch *besteht* der Widerspruch, solange auch die Bewegung fortbesteht. Die Bewegung ist also die Auflösung des Widerspruchs, und zwar so, daß der Widerspruch der *Grund* der Bewegung ist, so daß die Bewegung entfällt, sobald der Widerspruch entfällt. ›Solange daher die Bewegung besteht, entsteht aus jeder Auflösung eines Widerspruchs ein neuer Widerspruch‹ (ebd., 34f.).“ (Chr. Iber 1990, 507)

Struktur des Widerspruchs selbst“ als der selbstbezüglichen Negativität nachzuweisen. Der Widerspruch ist „aufgrund seiner logischen Struktur an und für sich etwas Unhaltbares“; für Hegel ist der Widerspruch sowohl in der Theorie als auch in der Realität „etwas Negatives, das in sich keinen absoluten Bestand haben kann“.¹

Die selbstbezügliche Negativität als die notwendig-zureichende Bedingung für den antinomischen Widerspruch macht also „den Widerspruch“ und zugleich „die Auflösung des Widerspruchs“² aus und der Widerspruch ist als „der sich aufhebende Widerspruch“ nach Hegels Auffassung auch „diejenige Beziehung, die die Einheit verschiedener, analytisch einander nicht enthaltender Bestimmungen stiftet“.³ Diese so komplexe, logisch-objektive Struktur der selbstbezüglichen Negativität stellt nicht nur die objektive Realität des Widerspruchs sicher, sondern sie ist auch das Subjekt der Selbstaufhebung des Widerspruchs; sie erweist sich damit als synthetisches Prinzip innerhalb der *Wissenschaft der Logik*. Diese ganze Funktionsweise der logisch-objektiven selbstbezüglichen Negativität, die die Einheit der *immanenten* Reflexion stiftet, kann man die selbstbezügliche absolute Negativität nennen, wodurch das Wesen als Reflexion definiert worden ist; diese Negativität macht das Konstruktionsprinzip der Logik Hegels aus. So sagt Hegel: „Das Ding, das Subjekt, der Begriff ist nun eben diese negative Einheit selbst; es ist ein in sich selbst widersprechendes, aber ebenso sehr der *aufgelöste Widerspruch*; es ist der *Grund*, der seine Bestimmungen enthält und trägt.“ (WL II, 79) Der *gesetzte* Widerspruch, den die Wesenslogik aufgrund der selbstbezüglichen Negativität thematisiert, ist so unmittelbar der aufgelöste Widerspruch und damit die negative Einheit der entgegengesetzten Bestimmungen mit sich. Wenn etwas widersprüchlich ist, ist es sowohl als ‚ein in sich selbst widersprechendes‘ wie auch als ‚der *aufgelöste Widerspruch*‘ „Einheit inkompatibler Bestimmungen“⁴. „Das *spekulative Denken* besteht darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber, daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt.“ (WL II, 76)

III.2.2. Negativität und Andersheit

¹ Chr. Iber 1990, 449, 449 Anm. 3

² M. Wolff 1981, 168

³ M. Wolff 1981, 164

⁴ R.-P. Horstmann 1984a, 79. Diese einheitliche Struktur begründet seine „organologische“ These über das *wirkliche Objekt*.

Hegels Philosophie ist als ein subjektivitätsontologischer Monismus¹ verstehbar und hat zu ihrem systematischen Prinzip die konkrete Einheit als Totalität, die für Hegel die Wahrheit ist. Diese Einheit, auf die es auch in der reinen Wissenschaft als *Logik* ankommt, besteht in „dem ganz und gar nicht analytischen, sondern spekulativen Verhältnis der die selbständige Unmittelbarkeit wie die selbständige Vermittlung aufhebenden Koinzidenz“². Um die Abstraktheit der Einheit zu vermeiden und ihre Konkretheit zu sichern, hat Hegel in der *objektiven* Reflexion immanentes *Bestimmtheits-* bzw. *Andersheitsverhältnis* anzuerkennen, das bei ihm durch die methodischen Begriffe ‚Negativität‘ und ‚Andersheit‘ verstanden wird und zwar zunächst der Einheit *äußerlich* zu sein scheint, aber als dieser *immanent* aufzufassen ist; das Bestimmtheitsverhältnis ist ein notwendiges Moment der prinzipiellen Einheit Hegels. Das Negative oder „das Anderssein“, zwar „als aufgehoben“, ist selbst „ein notwendiges Moment der Wahrheit, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultat macht“.³ Hinsichtlich dessen, daß das Aufheben „einen doppelten Sinn“ hat, nämlich „aufbewahren, *erhalten*“ und „aufhören lassen, *ein Ende machen*“ (WL I, 114), wird das Negative oder das Anderssein, wodurch ein Bestimmtheitsverhältnis entsteht, nicht *als solches* negiert, sondern das, was hier negiert wird, ist *nur* seine beziehungslose Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit. Insofern kann Hegel so feststellen: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut“.⁴ Dies macht die Natur der Reflexion aus, die als die totale Reflexion „immanente Reflexion der Reflexion in sich und Reflexion in anderes“⁵ ist.

Es kann hier eine Frage eingestellt werden, wie die Negativität und die Andersheit sich zueinander verhalten, nämlich eine Frage nach der prinzipientheoretischen Rangordnung zwischen Negativität und Andersheit, die auch auf der Tradition des abendländischen Denkens basiert.⁶ Dafür ist es zunächst von Bedeutung, die Kontroverse zwischen H. Rickert und R.

¹ Vgl. R.-P. Horstmann 1984a, 36

² W. Flach 1978, 13. Auch sagt Hegel, daß es darum geht, das Erkennen als etwas zu begreifen, „das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht“ (Enzy. I, § 75, S. 165).

³ Enzy. I, § 212 Zusatz, S. 367

⁴ PdG, S. 18

⁵ W. Flach 1959, 73. Flach nennt diese Reflexion auch „Vernunftreflexion“, in der als „der Vermittlung in ihrer sich vollbringenden Totalität“ die Negativität „absolut“ ist. Dies ist „der Kerngedanke der Hegelschen Vernunftreflexion“. (ebd., 72) „Für diese immanente Reflexion der Reflexion in sich und Reflexion in anderes steht der Hegelsche Terminus der ›Vermittlung‹. In ihm begreift Hegel die ›manifestierte Beziehung‹, das Allgemeine als ›freie Macht‹, als es selbst seiend und dabei über sein Anderes übergreifend, ›aber nicht als ein Gewalttames, sondern das vielmehr in demselben ruht und *bei sich selbst ist*“ (WL II, 277).“ (ebd., 73)

⁶ Z. B. über die Differenz der thomistischen Position, der zufolge die doppelte Negation ‚bloßes Gedanken- ding‘ sei, und der skotistischen Position, die den ‚Negationsrealismus‘ behaupte, vgl. W. Hübener 1975a, 122ff. Hübener beschreibt hier diese Differenz unter Berufung auf Trombeta so deutlich: „Trombeta ... vertritt mit Nachdruck die Auffassung, Dinge verschiedener Art schlossen einander extramental nicht durch eine ihnen wesensmäßig innewohnende Negation in Hinsicht der anderen, sondern vermöge einer mit diesen anderen unverträglichen inkomplexen Realaffirmation aus, die er an anderer Stelle richtiger *positio propriae identitatis* nennt.

Kroner darzustellen, um Hegels Dialektik noch genauer zu charakterisieren und verstehen. H. Rickert schreibt, mit W. Flach zu reden, Hegel eine entgegengesetzte Absicht zu und vertritt als ein neukantianischer Verfechter des *heterothetischen* Denkprinzips die These vom Vorrang der Andersheit vor der Negativität, dagegen gibt R. Kroner uns von einem orthodoxen hegelschen Standpunkt aus auf die Rangordnungsfrage eine *dialektisch-antithetische* Antwort und nimmt die These vom Vorrang der Negativität vor der Andersheit ein.¹ Dieser Kontroverse geht es für Flach darum, „*geltungslogischer* Reflexion“ nach „den reflexionsanalytischen Sinn der Exklusionsstruktur implikativer Letztheitsmomente“ zu untersuchen und „den reflexionsanalytischen Implikationssinn der Hegelschen Negation“ und damit des auf der selbstbezüglichen Negativität beruhenden Widerspruchs freizulegen², wodurch Hegels ursprüngliche konkrete Einheit konstituiert wird.

So ist der Mensch nicht etwa ‚Mensch‘, weil er kein Stein ist, sondern umgekehrt der Mensch kein Stein, weil er Mensch ist, d. h. weil ihm die mit dem Stein unverträgliche Affirmation ‚Mensch‘ *extra animam* innewohnt und keineswegs irgendeine Negation. Jede *negatio extra genus* ist vielmehr bloß gedanklicher Natur, und folglich ebenso die mittels ihrer vollzogene *divisio formalis* von Mensch und Stein.“ (ebd., 126)

¹ Nach W. Flach (1959) will H. Rickert „von den Schwierigkeiten, die dem Verständnis des absoluten Verhältnisses im Wege stehen“, dadurch wegräumen, „daß es ihm gelang, in seinem Prinzip der Thesis und der Heterothesis eine Klärung zu geben für fundamentale logische Tatsachen, die man bis dahin immer nur mit Hilfe der bloßen Negation und des Widerspruchs zu verstehen suchen mußte, was natürlich den Irrweg einer falschen Bewertung der Dialektik zur Folge hatte.“ (ebd., 8) Dafür zitiert Flach einige Stellen aus Rickert: „Wir müssen Negativität und Andersheit und dementsprechend nichttautologisch und heterologisch auf das schärfste auseinanderhalten, denn es ist zwar gewiß das Eine nicht das Andere, und die Andersheit oder Verschiedenheit ist nicht Identität. Aber es wäre ein Irrtum, zu glauben, es genüge das ‚nicht‘ als bloße Negation oder als im eigentlichen Sinne vernichtendes Nein, um das Andere aus dem Einen entstehen zu lassen oder abzuleiten. Solche Zauberkraft ist der Negation als bloßer Verneinung oder Vernichtung nie gegeben.“ (ebd., 31) Und: „Die Negation macht aus dem Etwas lediglich das Nicht-Etwas oder das Nichts. Sie läßt den Gegenstand überhaupt sozusagen verschwinden, und ebenso kann durch Nicht-Identität niemals Andersheit oder Verschiedenheit entstehen. Das geht schon daraus hervor, daß die Negation selbst, als Gegenstand gedacht, bereits den Unterschied von der Position, also ein Anderes voraussetzt, oder daß das Nichts in seinem Verhältnis zum Etwas nur ein Spezialfall des Anderen in seinem Verhältnis zum Einen ist. *Die Andersheit geht der Negation logisch voran.* Logisch noch Ursprünglicheres als die Andersheit, die außer der Identität zum rein logischen Gegenstand gehört, kann gar nicht gedacht werden.“ (ebd., 31f.) So stellt Flach fest: „An die Stelle von Hegels Antithesis tritt bei Rickert das heterothetische Prinzip des Denkens: mit dem Einen wird zugleich das Andere gesetzt. Die Beziehung zwischen diesen beiden Momenten ist nicht die der gegenseitigen Ausschließung, sondern die der ergänzenden Verbundenheit zum Ganzen in der Synthese.“ (ebd., 13) Dahingegen versucht R. Kroner in seinen kritischen Bemerkungen zu Rickerts heterothetischem Denkprinzip gerade „diesen irrigen Standpunkt wieder ins Recht zu setzen“, „indem er glaubte, zeigen zu können, daß das heterothetische Denken selbst mit dem Widerspruch belastet sei, und daß außerdem der Negation die logische Priorität gegenüber der Andersheit zukomme.“ (ebd., 8f.) So greift er in den Rickertschen Begriff der ›Nur-Verschiedenheit‹ ein, worin jene Letztheitsmomente dem heterothetischen Denkprinzip nach stehen, und faßt diese Nurverschiedenheit als Gegensätzlichkeit. Dafür beweist Flach durch Zitate aus Kroner so: „Das Eine und das Andere ist Eines und das Selbe, weil Eines und das Selbe selbst Eines und das Andere ist. Die Selbigkeit ist sie selbst und die Andersheit, diese aber ebenso sie selbst und die Selbigkeit.“ (ebd., 29) Oder: „Das Andere, welches ich mit dem Einen verbinden will, ist nicht ein beliebig Anderes dem Einen gegenüber, sondern es ist *sein* Anderes, d. h. es steht im Gegensatz zu ihm, es ist ihm entgegengesetzt. Nicht Andersheit also, sondern ... Gegensätzlichkeit, nicht Heterothesis, sondern *Antithesis* sind die Charaktere der Momente des Gegenstandes und des Denkens.“ (ebd., 32f.) Damit ist der Widerspruch unvermeidlich; so tritt bei Kroner wie bei Hegel der Widerspruch, der den generativen Charakter der spekulativen Logik hat, „an die Stelle der Nur-Verschiedenheit, der limitierenden Exklusion als unendlicher Disjunktion“ ein. Dagegen ist er in heterologischen Hinsicht „ein unhaltbarer Begriff“. (ebd., 53 Anm. 2)

² W. Flach 1959, 15, 8, 9. Dementsprechend stellt Flach drei „offene Fragen“ auf, die allein oben nur *teilweise* dargestellt werden: „1. Reine Strukturfragen: Ist das Implikationsverhältnis logischer Letztheitsmomente heterologisch oder heautologisch oder irgendwie anders zu verstehen? 2. Interpretationsfragen: Ist der Hegelsche Beg-

Die logischen implikativen Letzttheismomente bilden „das Minimum der rein logischen Gegenständlichkeit“¹. Sie, z. B. das Eine und das Andere, sind logisch gleich ursprünglich, wie auch gleich positiv. Wenn es so ein Denken gibt, „das lediglich mit dem Einen beginnen würde, das also zunächst nur ›thetisch, in der Form der Identität sich bewegte‹“, bestände es nur „in der ›Phantasie einiger Logiker‹“; das Eine enthält vor dem Anderen „keine logische Priorität“.² Das Andere ist „unableitbar aus dem Einen, wie auch unableitbar aus der Negation dieses Einen“. Es entsteht damit auch „aus dem Widerspruch so wenig wie aus der Identität“. H. Rickert nennt dies „eine ›dialektische Erschleichung‹“ bzw. „einen ›dialektischen Schein‹“,

riff der Vermittlung heterologisch oder heautologisch oder weder im Sinne der Heterologie noch im Sinne Heautologie zu denken? 3. Die Gültigkeitsfrage selbst“ (ebd., 9), nämlich ob Hegels spekulative Logik für Strukturformel der absoluten Logik gilt? Danach gibt er uns folgende Antworten: „1. Die Implikationsstruktur des logischen Anfangs ist in radikaler und zureichender Weise allein heterologisch zu denken. 2. Der Hegelsche Begriff der Vermittlung schließt eine heterologische Interpretation nicht schlechterdings und von vornherein aus. Aber eine solche tatsächlich versuchen, hieße die diesbezüglichen Hegelschen Bestimmungen (sc. z. B. Negation, Identität, Widerspruch, Drittes als Synthesis usw.) – vielleicht im Sinne ihrer ursprünglichen Intention – anders (besser) verstehen als sie ihrem manifesten Sinn nach verstanden werden wollen. In solcher Interpretation müßten ihnen also Gewaltsamkeiten widerfahren. Zum Teil und auf gewissen Strecken gestatten sie ohne weiteres heterologische Interpretation; aber eben nicht grundsätzlich. – Die heautologische Deutung Kroners stellt einen Interpretationsversuch dar, der nicht die volle Problemweite und Problemtiefe der ›Vermittlung‹ ausschöpft. 3. Die Gültigkeitsfrage bleibt unlöslich an die Bewältigung der Problematik der geltungslogischen Transzendenz gebunden. Sowohl als echtes prinzipienwissenschaftliches Thema wie als Lösung desselben (oder zumindest Lösungsversuch) liegt sie allein vor in der ›Überbrückung‹ der ›Kluft‹ zwischen der ›reinen Heterogenität‹ des logischen Ursprungs und der ›Homogenität‹ des bestimmenden Denkens, das allein sich konkret vollziehen kann.“ Und Flach stellt so fest: Hegel bringt „die ›reine Heterogenität‹ des Denkens in seinem Ursprung und folglich auch die Kluft zwischen ›reiner Heterogenität‹ und ›Homogenität‹ überhaupt nicht zu deutlichem Bewußtsein“. (ebd., 80) Hegel findet „kein logisches Mittel zur Formulierung der strukturalen Bestimmtheit des Absoluten, das der Gesetzlichkeit der Reihe enthoben gewesen wäre“. (ebd., 79) Denn Hegels Konzeption der ‚Vermittlung‘ wird nur „durch die Homogenitätsstruktur der Reihe“ des bestimmenden Denkens (ebd., 42) bestimmt, sodaß diese allein „unzureichend sein muß für die Formulierung der reinen Heterogenitätsstruktur“. (ebd., 79) „Sein entscheidender prinzipienwissenschaftlicher Fehler“ ist es, „das Bestimmtheitsproblem des Grundes ausschließlich im Sinne der ›Homogenität‹ zu fassen“. (ebd., 77) „Das Absolute in seiner ›reinen Heterogenität‹ unterscheidet sich von dem Absoluten Hegels durch seine ›reine Heterogenität‹. Im Ursprungsfalle erweist sich die Unendlichkeit (des Absoluten) als Bestimmtheit selbst. Bestimmtheit in diesem Sinne ist also nicht Negation, sondern ›reine Heterogenität‹ des Unendlichen an ihm selbst. Sie ist folglich auch nicht Einheit des Moments selbst und seines Anderen; das Anderssein des Moments ist nicht in sich (als Reflexionsbestimmung) zurückgenommen.“ (ebd., 75) Das bedeutet „für das Unternehmen einer absoluten Logik“ nichts weniger als „das Versagen“. (ebd., 76) Dagegen: „Die Logik der Vernunft ist die Logik der ›reinen Heterogenität‹, d. i. die Logik der ›reflexiven Konstitutivität‹, die Logik der Ursprungssynthesis. Allererst in ihr emanzipiert sich das Denken voll und ganz von der Herrschaft der klassischen formalen Logik (der Endlichkeit) und wird so seinem eigenen Wesen gerecht. In der ›reinen Heterogenität‹ etabliert sich die Logik der Vernunft, die nun, sofern sie eben Logik des Ursprungs ist, auch die Gesetzlichkeit der Reihe unter ihre Determination bringt.“ (ebd., 43f.) Über die Rollen, die in jener Überbrückung der Kluft das Identitäts- und Widerspruchsprinzip für die Bestimmung des rein logischen Gegenstandes, der als der reine Anfang das fundamentale, universale und heterothetische Denkprinzip konstituiert, und der Begriff der reflexiven Konstitutivität spielen, die als der Abschluß der reflexiven Reihe des bestimmenden Denkens die geltungslogische Transzendenz ausmacht, vgl. ders., S. 42f., 47f., 50ff., 69, 76, 80

¹ W. Flach 1959, 17. Nicht nur „jeder theoretische Gegenstand“, sondern auch „der rein logische Gegenstand“ als „Prinzip im Vollsinne“, als „Konstituens eines jeden theoretischen Gegenstandes“ (ebd., 26) lassen sich „in seiner Ganzheit“ nur „als Relation der Relata, als das Eine und das Andere, als Form und Inhalt fassen“ (ebd., 17), d. h. bestehen „aus Form und Inhalt, aus dem Einen und dem Anderen“; sie sind nichts anderes als „die objektive Formulierung des heterothetischen Denkprinzips“ (ebd., 26), „denn das Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt ist je die objektivlogische Fassung des Denkansatzes überhaupt.“ (ebd., 40) „Gegenstände lassen sich nur heterologisch denken.“ „Mit dem heterothetischen Prinzip des Denkens wird das Denken selbst erst ins Spiel, ja erst ins Sein gebracht.“ (ebd., 18)

² W. Flach 1959, 18

wenn man unter „diesem rein negativen und insofern völligen Nichts als der Negation des Einen“ eigentlich „die positive Andersheit“ versteht; es ist „Verwechslung des rein negativen Nicht-Etwas mit dem gar nicht negativen, sondern durchaus positiven Anderen“.¹ Rickert versteht unter der Andersheit nicht „das ›bloß‹ Verschiedene“, sondern „das ›Nur-Verschiedene“, weil allein dieses „keine strukturelle Entsprechung“ mehr abgibt, „sei es für die Gleichheit, sei es für die Identität“.² Die Letztheitsmomente machen also zusammen die Nur-Verschiedenheit aus und „die einzige Übereinstimmung“, die sie zeigen, ist „ihr Momentsein“, welches auch „ihre Ungleichheit“ begründet³; „das Eine und das Andere sind logisch gleich ursprünglich, ›sie gehören nicht nur logisch zusammen, sondern sind auch einander logisch völlig äquivalent‹.“⁴

Sie stehen damit nicht „im Verhältnis der gegensätzlichen oder ausschließenden Ergänzung“, sondern „im Verhältnis der ›ergänzenden Verbundenheit‹“ zum Ganzen in der Synthese.⁵ Das Denken der Letztheitsmomente ist so „kein Denken von Gegensätzen“; es ist daher „nicht widerspruchsvoll, nicht dialektisch, sondern heterologisch“.⁶ Das Denken bewegt sich nicht in Thesis und Antithesis, sondern in Thesis und Heterothesis. Die Letztheitsmomente machen in seinem Momentsein zwar „das Ganze“ aus, aber sie sind jedes „weder zugleich es selbst und sein Gegenteil noch das Ganze, das das Moment und sein anderes (Moment) in sich vermittelt“, was Hegels Strukturaussagen charakterisiert. Dies heißt „›die Doppelung‹ der Momente“.⁷ Indem der Gedanke von Thesis und Heterothesis zu ihrer Synthesis führt, so sind

¹ W. Flach 1959, 36, 55f.

² W. Flach 1959, 33

³ W. Flach 1959, 37

⁴ W. Flach 1959, 18

⁵ W. Flach 1959, 38. Ähnlicherweise beschreibt D. Wandschneider, daß die Gegensatzbestimmungen „im Sinn des Komplementaritätsprinzips *intrinsisch zusammen* gehören“, d. h. sie „von vornherein als dichotom-ausschließend – eben als *komplementär* – charakterisiert“ sind. (ders. 1995, 114)

⁶ W. Flach 1959, 38

⁷ W. Flach 1959, 42f., 75. Vgl. auch ders., S. 75f. „Die Tatsache, daß die ›absolute Ungleichheit‹ der Momente (schon dieser Begriff ist bedenklich, weil er immer noch ein Drittes impliziert) als ›Widerspruch an sich‹ gefaßt wird (WL II, 45), daß Identität und Unterschied jeweils zugleich das Ganze und sein Moment sein sollen (WL II, 47), d. h. daß sich das Ganze als Reflexion, als sein eigenes Moment setzt (WL II, 41), zeigt deutlich, daß Hegel nicht ›reine Heterogenität‹ denkt. Bei Hegel soll jedes Moment zugleich das Ganze sein, und zwar insofern es auch sein anderes Moment enthält. Das aber ist gerade das Entscheidende, daß im Momentsein der Momente gerade die Ganzheit liegt. Das Moment macht in seinem Momentsein zwar wohl das Ganze, die Ursprungseinheit aus, enthält aber gleichwohl nicht das andere Moment als seinen Gegensatz in sich. Hegel sieht deutlich, daß allein in der ›Doppelung‹ der Momente ihr Momentcharakter liegen kann. Aber er vermag diese ›Doppelung‹ des Moments nur als ›Vermittlung‹ dieses Moments mit seinem Gegenteil zu verstehen. Und er muß die Momente derart sich in sich selbst vermitteln lassen, weil Bestimmtheit an ihm selbst für ihn im Grunde immer noch analytische Identität bedeutet. Die ursprünglich synthetische Einheit wird ihm (sozusagen unter der Hand und ohne daß er dessen gewahr wird) zur abgeleiteten synthetischen Einheit. Um nun aber noch Bestimmtheit an ihm selbst des Moments konstatieren zu können, muß er immanente Gegensätzlichkeit denken. Das heißt: *Weil Bestimmtheit an ihm selbst für Hegel immer noch analytische Identität bedeutet, er analytische Identität aber als widerspruchsvolle Tautologie durchschaut, relativiert er diese analytische Identität im Sinne immanenter Gegensätzlichkeit.* Die Momente bleiben insofern negativ gegeneinander und negativ in sich selbst. Ihre Einheit ist zu einem Dritten geworden. Es ist ›Homogenität‹ vorausgesetzt; denn nur so vermag das Moment als das Ganze

diese Momente „nur (begrifflich) isolierte Momente des logischen Denkens“ und die Einheit als Synthesis ist „das übergreifende Band für das Eine und das Andere“. Das bedeutet: Die synthetische Einheit läßt das Eine und das Andere in Beziehung zueinander stehen, das Eine läßt das Eine des Anderen und das Andere das Andere des Einen sein, d. h. die synthetische Einheit läßt „in der Verbundenheit“ zugleich Platz für „die Verschiedenheit des Einen und des Anderen“ zu. Keineswegs also vermag jedes Moment es selbst und sein Gegenteil zu sein. Das hier vorliegende Verhältnis nennt W. Flach „*limitierende Exklusion*“.¹ Keines dieser drei Letzttheismomente, nämlich das Eine, das Andere und ihre Einheit, besitzt „eine Priorität vor den übrigen beiden“. „Sie sind alle drei gleich ursprünglich, denn der Gegenstand als das Ganze kann immer nur in dieser Dreiheit seiner Momente gedacht werden.“²

Insofern das Ganzheitsgefüge des rein logischen Gegenstandes als reines heterothetisches Denkprinzips allein „in der Abgrenzung der Momente vom Ganzen, wie auch untereinander“ „bestimmbar“ wird, muß diese Abgrenzung „durch Negation“ geschehen, damit der Gegenstand seine „*Bestimmung*“ enthält. Aber das *Bestimmen* durch die Negation kommt nur „in der Sphäre des Urteils“, der Homogenität, vor. Dagegen ist „das Denken des rein Logischen“ noch „kein bestimmendes Denken“; darin tritt daher „kein Widerspruch“ zutage, der auf der selbstbezüglichen Negativität bzw. Andersheit beruht. In dem bestimmenden Denken hat aber die Negation ihren Platz und ist „unumgängliches Konstitutivum“. Damit entsteht zwangsweise „der *Anschein*“, daß die Negation „ein logisch Letztes“ sei.³ Insofern das gegensätzliche Verhältnis der Negation einerseits in die Momente selbst hineingenommen wird und andererseits auch zwischen den Momenten selbst besteht, damit ihre ursprüngliche konkrete

es selbst und sein Gegenteil in sich zu enthalten. Betrachten wir dabei dies, daß der Negativität bei Hegel Reflexionssinn zukommt, so heißt dies: die Momente verbleiben in bloßer Reflexivität. ... die für den Unendlichkeitssinn der Momente unbedingt geforderte ›Dopplung‹ derselben, die in der Logik Hegels als Relativierung der Momente gegeneinander in sich selbst verstanden wird, liegt allein in dieser ›reflexiven Konstitutivität‹, in welcher die Momente zwar gegeneinander relativiert sind, aber in der Weise, daß diese Relativierung gerade erst ihr Momentsein begründet. Oder vielmehr umgekehrt: Ihr Momentsein bedingt diese Relativierung, während hingegen bei Hegel die Relativierung gegeneinander erst die Momente zu Momenten werden läßt und demzufolge die Momente sich in sich selbst vermitteln müssen: sie sind das Ganze und sie sind Moment und als Moment zugleich ihr anderes (Moment). Damit ist die ›reine Heterogenität‹ aufgehoben; denn diese besagt: gerade im Momentsein muß sich die Unterschiedenheit der Momente begründen, die darum *nur-verschieden* sind.“

¹ W. Flach 1959, 19. Vgl. auch ders., S. 38 Anm. 18: „Limitation ist als solche nicht ausreichend in Letztbegründungsaufgaben, weil sie nicht zur vollen Positivität führt. Nur wenn sie als *unendliche* Limitation auf die volle Disjunktivität führt – diese garantiert die volle Positivität der Glieder (Momente) – und so also das Moment der Negativität in sich völlig relativiert, kommt ihr Rang und Leistung eines echten theoretischen Fundamentalprinzips zu.“

² W. Flach 1959, 19. Flach beschreibt so weiter: Der Gang der Begriffsbildung ist also nur „eine sukzessive Aufgabe des sachlich Gleichzeitigen, hier gleich Ursprünglichen, ... so daß die verschiedenen Stadien der Begriffsentwicklung nicht den Schein einer Priorität eines oder mehrerer Momente gemäß dieser zeitlichen Herausarbeitung erwecken können“ (ebd., 20). Im Hintergrund dieses ganzen Gedankens interpretiert W. Marx, wenn der Vf. es richtig verstanden hat, in seinem Buch *Hegels Theorie logischer Vermittlung* (1972) Hegels Logik des Seins, bes. die Logik des Anfangs und vertritt eine radikale Kritik an dieser Logik.

³ W. Flach 1959, 33f.

Einheit konstituiert werden soll, so führt das Denken nur als bestimmendes notwendig zum Widerspruche, weil dabei „das allein als reine Heterogenitätsstruktur mögliche Verhältnis ergänzender Verbundenheit von äquivalenten Momenten“ im Denken des rein Logischen nunmehr als gegensätzliches Verhältnis „in der ›Homogenität‹“ gedacht werden muß, worin jedes Moment es selbst und das Andere seiner selbst und damit die Einheit seiner und seines Anderen ist.¹ Das Prinzip des Widerspruchs wird zum „Prinzip des bestimmendes Denkens“ und die Negation ist darin als „absolut“.² Damit wird die Doppelung der Letzttheismomente bei Hegel als deren „Vertauschbarkeit“ aufgefaßt, während die „Unvertauschbarkeit der Momente“ als „Letzttheitskriterium“ gefordert wird; „Exklusion“ der Letzttheismomente wird damit auch als „Negation“ gedacht.³

W. Flach stellt dies so fest: *„Der rein logische Gegenstand oder theoretische Gegenstand überhaupt ist fundamentales und universales Denkprinzip, er ist das heterothetische Denkprinzip. Die Negation ist nicht fundamentales Prinzip; sie ist abgeleitetes und spezielleres Konstituens des Denkens. Das Fundamentalprinzip, das in ihr wirksam ist, muß dem bestimmenden Denken eigen sein; es ist das Prinzip des Widerspruchs, das zugleich ein Prinzip des zu vermeidenden Widerspruchs ist. Die Negation ist im Spiel bei der Bestimmung des rein logischen Gegenstandes überhaupt; gedacht wird dieser aber nur als das Eine und das Andere, d. h. heterothetisch. Für die Negation ist im Denken des rein logischen Gegenstandes überhaupt kein Platz. Das heterothetische Prinzip ist reines Denkprinzip, die Negation dagegen ist Erkenntnisprinzip.“*⁴ Aufgrund dieses geltungslogischen Unterschiedes behauptet Flach nach H. Rickert, daß die methodische Bedeutung des Widerspruchs „nicht ausreicht, der Negation die Priorität vor der Andersheit zu sichern“; Rickert läßt in der objektiven Sphäre des rein logischen Gegenstandes „dem Widerspruch“ überhaupt „keine methodische Bedeutung“ zu und der Widerspruch wird nur „in die Sphäre des Urteils“ verwiesen. „Die Negation“ hat so-

¹ W. Flach 1959, 76

² W. Flach 1959, 53, 43

³ W. Flach 1959, 77

⁴ W. Flach 1959, 35. Dies versucht H. Rickert deutlich zu machen „in der Weise, daß er das rein Logische als ›heterogenes‹ Medium, die darüber hinausgehende Sphäre (der Bestimmung) dagegen als ›homogenes‹ Medium kennzeichnet“. „Im rein logischen Anfang, in seiner ›reinen Heterogenität‹ ist jegliche Reihenstruktur noch völlig ausgeschlossen; eine solche ist erst möglich in der ›homogenen‹ Sphäre der Prädikation.“ (ebd., 35) „In der rein logischen Sphäre gibt es noch kein Bestimmen, kein Präzisieren, sondern bloßes Denken, bloßes Setzen. Bestimmen setzt nämlich Reihenkonstitution voraus; denn die Reihe ist ›das Element‹, in dem die Wissenschaft (= das Bestimmen) ›leben und fortschreiten kann‹. Im rein logischen Minimum ist die Reihenstruktur ausgeschlossen. Wo überhaupt etwas theoretisch gedacht wird, ist dies ein Denken des Einen und des Anderen. Wo aber dieses so Gedachte bestimmt werden soll, da bedarf es u. a. auch der Negation, denn Momente können bestimmt werden nur durch gegenseitige Abgrenzung. Die Abgrenzung aber schließt die Negation ein. Nur insofern können wir überhaupt die Negation mit der Andersheit in Beziehung bringen; denn beide sind radikal getrennt durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen logischen Sphären. Die Andersheit gehört in die Sphäre des logischen Anfangs, die Negation gehört in die Urteilssphäre. ... ›Die Andersheit geht der Negation logische voran.‹“ (ebd., 38)

mit in derselben Sphäre des rein logischen Gegenstandes auch „keine Bedeutung“; sie spielt eine wesentliche Rolle nur „in der Urteils-sphäre“¹ und „die Zeugungskraft der Negation im Logischen trifft nur für die Sphäre des bestimmenden Denkens zu“². Nur in der Sphäre des bestimmenden Denkens finden also die Negation und der Widerspruch ihr logisches Feld und mit „dem Wegfall des Widerspruchs im Denken der Momente“ und „dem Nachweis der logischen Priorität der Andersheit vor der Negation“ wird die Heterologie in ihrer Berechtigung „keinem Zweifel“ mehr ausgesetzt.³

Diesen heterologischen Gedanken, den Hegel seiner Absicht nach durch den Gedanken der selbstbezüglichen Negativität ergänzen will, die in seiner *Logik* eine generelle durchgängige Reflexionsstruktur als Selbstbewegung darstellt und sich das Seiende bzw. die Wirklichkeit als einen *systematischen Zusammenhang* denken läßt, kann man mit Platons Gedanken im *Sophistes* vergleichen.⁴ Hier versucht Platon nach M. Theunissen, das Nichtsein auf die Natur des Anderen zurückzuführen. Damit will er die parmenideische These kritisieren, daß nur das Sein *sei* und das Nichts *nicht sei*. Diese Kritik wendet „die Behauptung der Undenkbarkeit und Unsagbarkeit des Nichtseins“ gerade gegen den, der diese aufgestellt hat. Darin meint

¹ W. Flach 1959, 31f.

² W. Flach 1959, 37

³ W. Flach 1959, 40. Gegen Flach, der die Begriffspaare reines Denken und bestimmendes Denken, Heterogenität und Homogenität, Andersheit und Negation usw. als „Alternative gegeneinander“ ausspielt, und zwar „mit der kritischen Pointe, Hegel vernachlässige zugunsten des Negationsbegriffes die begründende Funktion von Andersheit“, kritisiert H. Fink-Eitel (1978) so: „Flachs axiomatische Prinzipstheorie verfehlt a limine Hegels entwicklungslogisches Verfahren.“ (ebd., 229 Anm. 44) Er beschreibt zunächst so über einen verschiedenen Stellenwert der Kategorien ‚Negation‘ und ‚Andersheit‘ in der ersten (A) und der zweiten Auflage (B) der Seinslogik: „Führt B die Kategorie ›Negation‹ als ersten, bestimmten Differenzbegriff ein, so ist sie in A der komplexeste Begriff vor dem Übergang in die ›Unendlichkeit‹, der Schlußpassage der Logik des Daseins. Negation ist also keine Voraussetzung daseinslogischer Bestimmtheit, sondern deren implikationsreiches Resultat. Dem Negationsbegriff in B indessen entsprechen in A die Bedeutungselemente von *Andersheit* (Anderssein, Sein-für-Anderes). In B wird Andersheit aus der Negation abgeleitet, während in A umgekehrt Andersheit Voraussetzung für die Negation ist.“ (ebd., 42) Dies interpretiert er, daß „im Schwanken zwischen Negation und Andersheit“ „die Zweideutigkeit des spekulativen Anfangs“, nämlich Begriffsimmanenz und Begriffstranszendenz bzw. Negativität und Andersheit, „ihre Fortsetzung“ findet. Es ist bei Hegel „das Ziel der Logik“, „im logisch maximal bestimmten Resultat den Anfang als eine nur mangelhafte Bestimmtheit, *Negativität*, vollständig einzuholen, um seine *Inkompatibilität* (d. h. Andersheit) gegenüber negativer Bestimmtheit überhaupt (d. h. Negativität) zu tilgen“. So ist die Negativität zwar als eine selbstbezügliche „das Konstruktionsprinzip der Logik“. (ebd., 43) Aufgrund dieses Verständnisses der Anfangslogik versteht er weiter die Negativität als Prinzip ganz anders als Hegel; „die erste Regeln für den spekulativlogischen Gebrauch des Negationsbegriffs“, worauf seine intersubjektive Interpretation Hegelscher *Logik* beruht, heißen: „a) Seine genetische Voraussetzung ist Andersheit; b) seine logische Voraussetzung ist Selbstbeziehung; c) seine logische Folge ist Andersheit.“ So sagt er: Im Ausgang von der entwicklungslogisch generierten intersubjektiven Begriffskonstellation, die erstmal in Hegels *Logik* durch das Verhältnis von Etwas und Anderem entwickelt wird, begründet das Implikationsverhältnis von alternative-setzender Negativität als doppelter Negation und zweistelliger Andersheit, daß „die spekulative Logik ihre Bestimmungen als eine Logik *dualer* Beziehungen entwickelt“. (ebd., 51) Somit auch führt „die innere Kontingenz der absoluten Negation“ zur „dreifachen Negation des entwicklungslogisch hergestellten Intersubjektivitätsverhältnisses, welches die Spannung zwischen Unmittelbarkeit und Negation, Dasein und Wassein, die *innere* Spannung des Wesensverhältnisses, zum Ausgleich bringt, – oder vorsichtiger gesagt, welches einen Ausgleich wenigstens absehbar macht“ (ebd., 151); die logische Grundstruktur des *Begriffs* ist „die *dreifache, selbstbestimmte Negation*“ (ebd., 203).

⁴ Vgl. Platon, *Sophistes*, S. 241d ff.

Platon, daß das parmenideische Nichts oder Nichtsein sich „dem sagenden Denken“ nur darum entzieht, weil der Begriff des Nichtsseins, wie auch der korrelative Begriff des Seins, „unverständlich“ ist¹; der Grund ist bei Parmenides: „Denn das Nichtsein kannst du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen“ und bei Hegel: „Das Nichts verkehrt sich in der Tat in etwas (eine daseinslogische Kategorie – Hinzufügung v. Vf.), indem es gedacht oder gesagt wird“. Daß das Nichtssein undenkbar bzw. unsagbar ist, heißt ja nicht, daß es schlechthin nicht gedacht werden könnte, sondern daß, indem es als solches zu denken ist, darin etwas Widersprüchliches, wie Hegel sagt, „ein beständiger Widerspruch“² gedacht wird. „Verstehbar aber wird der Begriff des Nichtsseins, wenn man ihn in den der Andersheit übersetzt.“³ Das Nichtsein ist so weder das Andere des Seins noch das undenkbbare Nichts, sondern „das schlechthin Andere“ (WL I, 95). Platons These ist also, daß auch das Nichtsein *sei*. Sie beruht auf der Gleichsetzung des Nichtsseins mit dem Anderen, deren Funktion bei Platon darin besteht, verschiedene Arten des Seienden oder der Wirklichkeit überhaupt und ihre Gemeinschaft bzw. Symploke zu etablieren.

Insofern nimmt der prinzipielle Vorrang der Negation vor der Andersheit bei Hegel nach Theunissen „einen völlig verschiedenen Sinn“⁴ an. „Daß alles Andere im Nichts gründe“,

¹ M. Theunissen 1980, 248

² Hegel Bd. 18, S. 288

³ M. Theunissen 1980, 248. Dies tut nach Theunissen auch Hegel: „So wird auch nach Hegel das für sich undenkbbare Nichts der parmenideischen Tradition erst als Anderes faßbar. In diesem Sinne führt auch er »Negation«, nämlich »die abstrakte, unmittelbare Negation, das Nichts rein für sich« (WL I, 84), auf Andersheit zurück. Deswegen kann dann die Reflexionslogik, in Entsprechung zur Transformation des Seins in Identität, das Nichts als Unterschied reformieren.“ (ebd., 248f.) Und über „die Nähe der *Wissenschaft der Logik* zum *Sophistes*“ sagt Theunissen so: „Nicht das, was sie (, die Hegel auf den Primat der Negation festlegen, – Hinzufügung v. Vf.) fälschlicherweise unter Hegelscher Negation verstehen: die Verneinung, sondern das Nichts gibt den Bezugspunkt ab für einen Vergleich zwischen Hegel und Platon. Zwar legt der Dialog über den Sophisten auch die Verneinung (*apophasis*) als Setzen von Anderem (*heteron*) aus (*Sophistes*, 257 b/c). Aber erstens geschieht diese Auslegung auf dem Boden der ursprünglicheren Identifikation des Nichtsseins oder des Nichts mit dem entsprechend ursprünglicher begriffenen Anderen selbst (*thateron*) und zweitens wird sie von da aus berichtigt. Die apophantische Aussage ist nicht nur Setzen von Anderem, sondern auch und zuvörderst Entgegensetzen (*antithesis*), das heißt sie setzt dem Sein zunächst das Nichtsein entgegen, sofern sie das jeweils in Rede Stehende ... mit dem davon in bestimmter Negation Ausgeschlossenen konfrontiert ..., und erst aufgrund dieser Entgegensetzung vermag sie Anderes als etwas aus dem Bereich dessen zu setzen, das zusammen mit dem Gegenstand der Rede ein Ganzes ausmacht (257 d/e).“ (ebd., 247f.)

⁴ M. Theunissen 1980, 246f. Was die Kontroverse von H. Rickert und R. Kroner anbelangt, stellt Theunissen einen anderen Standpunkt ein. Seine Hauptthese heißt, daß bei Hegel das Nichts „totaler Schein“ (ebd., 247) und das Andere „notwendig mit Schein behaftet“ (ebd., 250) ist. Nach seiner Methode der ‚kritischen Darstellung der Metaphysik‘, wodurch deren Schein und Wahrheit dargestellt werden sollen, läßt die „Zweifalt von Schein und Wahrheit“ „die das Anderssein generierende Negation“ auch „zweifältig“ sein. „Wahrheitsmäßig“ ist diese Negation erstens „die *eigentlich* so zu nennende Negation, diejenige, die letztlich sich selbst negiert, weil sie die sich entäußernde und aus ihrer Entäußerung in sich zurückkehrende Tätigkeit ist“. Danach darf man die Frage, ob die Andersheit auch „ein auf Negation irreduzibles Moment“ enthält, entschieden „bejahen“. Denn „die Trennung, die den Negationssinn der Tätigkeit definiert, setzt ihrerseits Anderssein voraus“. Dementsprechend fundiert in Hegels *Logik* nicht nur die Negation das Andere, sondern auch das Andere die Negation, weil das Andere sich selbst zu „der selbstbezüglichen Negation“ ausbildet, die „die ihm vorhergegangene Negation“ nicht wirklich zu sein vermag. Gegen diese Entstehungsgeschichte ist die „Geburt des Anderen aus dem reinen Nichts“ scharf abzugrenzen. Sie findet „im Element des Scheins“ statt. Seiner These nach ist in dieser Geburt nicht nur „das Resultat“, sondern auch „der Ursprung“ „scheinhaft“. Damit wird zweifelhaft, ob überhaupt von

bedeutet: „Alles andere Andere gründet in demjenigen Anderen, welches das Nichts ist. Noch genauer genommen geht aus dem Nichts freilich nur der Schein hervor, den das unmittelbar aufgelesene Andere an sich hat, so aber, daß seine Auflösung zugleich die Wahrheit rettet, welche die begrifflose Vorstellung des Nichts verfehlt.“¹ Damit will M. Theunissen zeigen, daß die wahrhafte Einheit, die durch die Auflösung des Scheins erreicht wird, seinem Ziel nach begriffslogisch gesehen die Einheit der verschiedenen Verwendungsweisen der urteilslogischen Kopula ist, die nicht als die „Bedeutungsidentität“, sondern als „die schon von Aristoteles behauptete *pros hen*-Homonymie, eine auf einem gemeinsamen Fundament beruhende Zusammengehörigkeit irreduzibler Bedeutungen“ verstehbar ist.² Mit deren Hilfe erklärt er seinen Kerngedanken der ‚universalen kommunikativen Freiheit‘, der nach ihm nicht als „eine spezielle Intersubjektivitätstheorie“ verstanden werden darf, denn Hegel will in seiner *Logik* „Strukturen“ aufdecken, „die das *Ganze* der Wirklichkeit, nicht nur zwischenmenschliche Beziehungen, unter die Forderung absoluter Relationalität stellen“.³ Theunissen will daher in Hegels Begriffslogik erkennen lassen, daß seine kommunikative Freiheitstheorie darin „eine Struktur“ freilegt, die „ihre einzig angemessene Realität in den Verhältnissen menschlicher Subjekte zueinander“ hat⁴; die universale kommunikative Freiheit als „Maßstab der Kritik“ bedeutet, „daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt“.⁵

Platon versteht unter dem Nichtsein nicht „das dem Sein Entgegengesetzte“, d. i. das Überhaupt-nicht-sein, sondern nur „das von der Gattung ›Sein selbst‹ Verschiedene, an dem jede andere Gattung, sofern sie eben nicht ›Sein selbst‹ sei, teilhabe, ja sogar noch das ›Sein selbst‹, sofern es eben nicht identisch sei mit jeder anderen Gattung“.⁶ Damit zielt Platon ab nicht auf „die systematische Entwicklung der obersten Gattungen auseinander und den Nachweis, daß sie nur Momente Eines Gedankens sind“, sondern im Gegensatz zu Parmenides auf „die Begründung der mehrfaltigen Bestimmbarkeit des Seienden und Nichtseienden durch das Denken und speziell der des Seins eines Nichtseienden als eines Verschiedenen“. Seine obersten Gattungen, denen alle anderen speziellen Gattungen, die für die Bestimmung der Gegen-

solcher Geburt die Rede sein kann: „Zweifelhaft wird dies nicht nur, sofern das ›Nichts rein für sich‹ (WL I, 84), als Produkt einer Vergegenständlichung, geradezu das Gegenteil der Tätigkeit ist, die im wesentlichsten allein rechtmäßig ›Negation‹ heißt, sondern auch hinsichtlich dessen, daß das ganze Begründungsverhältnis seine Eindeutigkeit verliert.“ (ebd., 247) Wie Platon das parmenideische Nichtsein in das Anderssein zurückführt, bestimmt sich diese scheinhafte Negation zur Andersheit fort. Damit sagt Theunissen, daß sowohl „die wahre“ als auch „die scheinhafte Negation“ ihrerseits „die Andersheit“ *voraussetzen*, zu der sie sich fortbestimmen.

¹ M. Theunissen 1980, 249

² M. Theunissen 1980, 386

³ M. Theunissen 1980, 46f.

⁴ M. Theunissen 1980, 463

⁵ M. Theunissen 1980, 46

⁶ K. Bärthlein 1990, 20f.

tände in Urteilen und Theorien erforderlich sind, ihre Bestimmtheit verdanken, behalten nach Platon zwar „in ihren Beziehungen zueinander“ „ihre bestimmte, festgelegte Bedeutung, ohne die eine Wissenschaft vom Seienden, eine reine Ontologie nicht möglich wäre“.¹ Aber: „Der entscheidende Grund der Möglichkeit solcher Verbindung der obersten Gattungen untereinander – mit Ausnahme von Bewegung mit Ruhe – ist die Teilhabe der Gattungen aneinander, ohne daß eine in der anderen bedeutungsmäßig enthalten oder gar ihr gleich wäre.“²

Damit entsteht „das Geflecht der Verknüpfung dieser Gattungen“, wodurch diese sich wechselseitig in ihren Verhältnissen erhellen; „jede für sich kann nur noetisch-unmittelbar gefaßt, aber nicht definiert, d. h. aus höheren Bestimmungen begriffen werden.“ Diese dialektische Entwicklung der Verhältnisse der obersten Gattungen untereinander vermeidet durch den Gedanken der *Teilhabe*, nämlich „vermittels der methodischen Konzeption der *Methexis*“ „Paradoxien und Widersprüche“. „Die Dialektik der *Methexis* folgt ... strikt den unterschiedlichen Hinsichten in der Verbindung und Trennung der Gattungen, im ›ist‹- und ›ist nicht‹-Sagen“, d. h. „im Logos“.³ Bei Platon handelt es sich somit nicht um „einen *dialektischen Widerspruch*“, weil in seinem Teilhabengedanken „die Struktur selbstbezüglicher Negation“ und damit „der antinomische Wertumkehrmechanismus“ fehlt; es gibt „keinen Umschlag“ zwischen den obersten Gattungen, sondern sie gehören durch die Hinsichtenunterscheidung der *Teilhabe* „verschiedenen, aber gleichsam statisch miteinander verklammerten, statischen Stufen“ an.⁴ Hegel erkennt also nicht „das Spezifikum der Platonischen Dialektik

¹ K. Düsing 1984², 218

² K. Düsing 1997b, 8. Neben fünf obersten Gattungen, nämlich Sein, Prozeß und Prozeßlosigkeit bzw. Bewegung und Ruhe, Identität und Verschiedenheit, „von denen keine auf eine andere zurückgeführt wird, die also gleichursprünglich zu sein scheinen“, sind in Platons *Sophistes* (255-258) noch „das ›Nichtseiende‹ und die Zahl ‚Eins‘ zusammen mit seinem Gegenteil, dem Unbestimmten der Zahl nach“, genannt worden. Damit ist die Anführung dieses ›Nichtseienden‹ als einer eigenen obersten Gattung selbst ebenso „problematisch“ wie die Anführung des ›Seins selbst‹, wenn damit schon ein oberster *Inhalt*, nicht bloß ein unerläßliches Moment gemeint sein sollte. (K. Bärthlein 1990, 20f.) Daraus folgt nach Düsing, daß Platons Lehre von den obersten Gattungen und von ihrem dialektischen Verhältnis zueinander im *Sophistes* „in der weiteren Geschichte der Philosophie mehrfach aufgenommen und umgewandelt“ wird: „Für Plotin sind die obersten Gattungen des *Sophistes* Ideen und zugleich Momente des göttlichen Nous, der sich selbst denkt. Die Verschiedenheit oder Andersheit aber bedeutet dabei nicht mehr spezifisch Nichtseiendes wie bei Platon, da sie im wirklichen sich denkenden Nous als der Einheit dieser höchsten Ideen enthalten ist. Proklos nimmt dies auf und ordnet das Selbe, die Identität, der Verschiedenheit oder Andersheit vor. Die Schule von Chartre aus dem 12. Jahrhundert nimmt die Verschiedenheit oder Andersheit aus dem göttlichen Intellekt heraus und setzt sie als Prinzip des geschaffenen veränderlichen Seienden an. Nikolaus Cusanus schließlich konzipiert in *De coniecturis* die Verschiedenheit oder Andersheit als Prinzip der Unterscheidung der Seins- und Einheitsstufen, so daß mit zunehmendem Abstieg in die Vielheit jeweils Andersheit zunimmt. – Bei Hegel wird sich zeigen, daß in der logischen Abfolge zwar das Selbe als einfache Beziehung auf sich vorausgeht, daß aber die Negativität des Anderen oder des Verschiedenen als eigene Gedankenbestimmung notwendig folgt und daß sie im spekulativen Gedanken des in sich negativen ›Anderen an ihm selbst‹ konstitutive Bedeutung für die Ontologie und Ontotheologie ebenso wie für die Dialektik erhält. Hegel beachtet dabei freilich nicht die skizzierte Vorgeschichte; seine Aufnahme und Umwandlung der Platonischen Lehre von der Dialektik oberster Gattungen erfolgt unmittelbar und autochthon.“ (K. Düsing 1997b, 9 Anm. 7)

³ K. Düsing 1997b, 8f.

⁴ D. Wandschneider 1995, 110

im *Sophistes*, die Methexis der Gattungen aneinander“, sondern deutet es „in seinem spekulativen Sinn“, nämlich „aufgrund der widersprüchlichen Struktur der Reflexion“¹ um.

Bisher ist dargestellt, wie Hegels Dialektik sich zu neukantianischer Heterologik und Platons Methexisgedanken der obersten Gattungen verhält und wo sie sich von diesen unterscheidet. Hier handelt es sich um „das richtige Verständnis von Negativität“ bei Hegel², das, mit D. Henrich zu sprechen, dadurch ausgedrückt wird, daß „eines sich von sich unterscheidet und in der Entgegensetzung gegen sich sich nur zu sich selber verhält“³; dieses Selbstverhältnis nennt Hegel die *konkrete Einheit*. Hegels Gedanke der selbstbezüglichen Negativität, wodurch sein Konzept der konkreten Einheit als Prinzip rechtfertigt werden kann, ist, wie gezeigt, nicht als die Eliminierung bzw. Beseitigung des ersten einfachen Negationsverhältnisses anzusehen, sondern er hat dieses als sein Moment in sich wie auch das zweite doppelte Negationsverhältnis, das wieder in jenes zurückfallen könnte. Das bedeutet, daß die Negation überhaupt nicht mehr das Sein als ihre abstrakte Grundlage hat, sondern das Sein die selbstbezügliche absolute Negativität zu seinem Wesen hat, daß das erwähnte, der prinzipiellen Einheit immanente Bestimmtheitsverhältnis durch das Negationsverhältnis thematisiert wird, und daß die selbstbezügliche absolute Negativität diese beiden, einfache Negation und doppelte Negation, zu ihren strukturellen Momenten in sich hat. Damit sichert die prinzipielle Einheit ihre Konkretheit. Reflexionslogisch gesehen, wenn die Gebrauchsweisen der Negation als an der äußeren Reflexion gebunden erscheinen, bedeutet das, daß die äußere Reflexion immer in ihrer Einheit mit der setzenden Reflexion thematisiert wird und daß sie darum ein notwendiges Moment der bestimmenden Reflexion ausmacht. All dies gilt auch für Hegels Gedanken der selbstreferentiellen Andersheit bzw. des Anderen seiner selbst.

Indem M. Theunissen drei Arten von Anderem unterscheidet, nämlich *ein* Anderes, *sein* Anderes bzw. Anderes seiner selbst und *alles* Andere,⁴ und indem es sich bei der Beziehung

¹ K. Düsing 1997b, 10. Vgl. auch ders. 1984², 219. So sagt Düsing, daß Hegel gerade nicht „die Hinsichtenunterscheidung“ vornimmt, die für Platon „zur Vermeidung des Widerspruchs wesentlich“ ist. Für Hegel ist z. B. das Verhältnis des Selben zum Verschiedenen „spekulativ“; „als Entgegengesetzte sind sie eins in höherer absoluter Identität.“ „Geradezu im Gegensatz zu Platons Dialektik muß in Hegels Dialektik also der Widerspruch begangen und unter Wahrung des Widerspruchs spekulativ eine höhere Einheit daraus entwickelt werden.“ (ders. 1997b, 11)

² W. Bonsiepen 1977, 17

³ D. Henrich 1967, 134

⁴ Nach M. Theunissen wird in Hegels Logik „aus der Herkunft des unmittelbar aufgenommenen Anderen aus dem Nichts“ „eine erste Bestimmung“ des Begriffs ‚Andersheit‘ gefolgert. Diese heißt „ein Anderes“ in seiner Unbestimmtheit. Und er stellt eine Frage auf, „welches bestimmte Andere aus dem Ansatz der Endlichkeitsanalyse ausgeschlossen ist“. Was ausgeschlossen ist, ist „zweierlei“: Einerseits ist es „das Andere in dem qualifizierten Sinne“ bzw. „sein Anderes“, auf das die Reflexionslogik abzielt. Dieses Andere hat auch „zwei Bedeutungsrichtungen“, nämlich ‚eine horizontale‘ und ‚eine vertikale‘. In der horizontalen ist nicht nur das Andere für das Eine, sondern auch das Eine für das Andere „sein Anderes“; beide sind „gleichursprünglich aufeinander angewiesen“. In der vertikalen hat das Eine wie auch das Andere „ihr Anderes“ in „dem, das ihnen ihre Identität verbürgt, ohne daß es sie seinerseits zu diesem Zwecke benötigte“; ihr Anderes nimmt die Stellung ein, welche

zum Anderen um „ein duales Verhältnis“ handelt, berichtet er uns die von Platon im *Sophistes* gewählte Alternative: „Der Begriff des *heteron*, auf den Hegel sich ja beruft, grenzt gegen das Seiende (*on*), das hier für das Etwas entsteht, nicht nur *ein* Anderes ab, *allo ti* (257e2) oder *tōn allōn ti* (275b10), sondern auch *alles* Andere, *ta alla* (257a4) oder *talla* (257a6), den gesamten Rest als das um das Etwas reduzierte Universum, das zahllose Andere umfaßt; und das *on* ist, wie Platon ausführt (259b3/4), selber ein *heteron*, weil es ›nicht jedes von ihnen ist, aber auch nicht alles Andere insgesamt außer ihm selbst‹ (*sympanta ta alla plēn auto*).“¹ Dagegen ist Hegels Alternative nach Theunissen „Abstraktion von diesem Anderen“. Dies ist bei Hegel „prinzipieller Art“: „Während das vollständig erst in der Reflexionslogik sich erschließende Andere, in dem das Eine *sein* Anderes findet, das Ziel markiert, auf welches das Korrelat des Etwas sich durchaus zubewegt, und zwar in der Konsequenz seiner eigenen Bewegung, liegen *ta alla* eigentlich ganz jenseits des Interpretationshorizonts spekulativer Logik, nicht nur der Daseinslogik, sondern der spekulativer Logik überhaupt.“² Wenn aber die ganze Struktur, die die selbstreferentielle Andersheit konstituiert, eine und dieselbe einheitliche Struktur ausbildet, durch die das Wesen als die selbstbezügliche absolute Negativität definiert worden ist, darf sie so verstanden werden, daß sie auch *ta alla* in sich zu integrieren hat, und zwar aufgrund deren eigener *Reflexivität*: „alle machen die Reflexion aus“ und die zerstreute Mannigfaltigkeit „erinnert sich“ somit „an ihr selbst“ (WL II, 122), weil sie „in sich und gegen Anderes bestimmt“ ist und „die Negation“ an ihr selbst hat, wodurch sie in die *Entgegensetzung*, den *Widerspruch* und dann in den *Grund* übergeht. (WL II, 203) Dies wird nachher in bezug auf die Wesenslogik durch die Thematisierung der äußeren Reflexion und durch die Darstellung der Kategorien ›Verschiedenheit‹, ›Materie‹, ›Bedingung‹ usf. in Betracht gezogen werden.

Wenn die Andersheit wie die Negativität als sich auf sich selbst beziehendes bzw. selbstreferentielles aufgefaßt wird und dieses allein als bloße Selbstbeziehung anzusehen ist, dann kann ein zirkelhaftes Tautologie-Problem der Reflexion entstehen, umgekehrt wenn die Andersheit nicht selbstreferentiell ist und damit nur als der Reflexion äußerlich, selbständig

die Reflexionslogik „dem Grund“ einräumt. „Nach beiden Richtungen liegt das so verstandene Andere außerhalb des Umkreises, in dem der Gedanke ›eines‹ Anderen sich bewegt, wenn dieser auch von sich aus dorthin gedrängt wird.“ Andererseits ist *ein* Anderes auch nicht „das Andere im Sinne *alles* Anderen“. Insofern man *ein* Anderes im Sinne der numerischen Bestimmtheit versteht, ist es „je ein Anderes, dem Etwas gegenübersteht“. „Insofern handelt es sich bei der Beziehung zum Anderen in der Logik Hegels von vornherein um ein duales Verhältnis, in dem formalen Verstande nämlich, daß das Verhältnis von Etwas und einem Anderen durch ›Zweistelligkeit‹ (D. Henrich 1978b, 218) definiert ist.“ (M. Theunissen 1980, 249f.)

¹ M. Theunissen 1980, 250

² M. Theunissen 1980, 250f. Vgl. auch ders., S. 251 Anm. 17: „Die vielen Anderen kommen in Hegels Logik nur als die ›Mannigfaltigen‹ herein, deren Verhältnis zueinander und zur Vorstellung die Reflexionsbestimmung ›Verschiedenheit‹ angibt. Das heißt aber: Relevant werden sie nur unter dem Gesichtspunkt der massivsten Selbstentfremdung von Reflexion.“

ist, dann ergibt sich ein Problem des Prozesses ins Unendliche der Reflexion; hier beiden liegt ein Problem der Äußerlichkeit der Reflexion zugrunde. Wie Hegel sich mit diesen Problemen konfrontiert, ist daher nochmal darzustellen. Die Andersheit, die am Anfang der Seinslogik durch die Ontologisierung des Nichts, d. h. dadurch, daß das Nichts unmittelbar eins mit dem Sein ist, verstanden wird, thematisiert Hegel in seiner *Logik* zunächst als „die *Bestimmtheit* als solche“ (WL I, 116) oder „die *erste* oder *die* Negation, welche *Bestimmtheit* ist, durch welche das Sein nur Dasein oder das Dasein nur ein *Anderes* wird“ (WL II, 19). Dieses Andere ist ‚der primäre, ontologische Negationsbegriff‘, „was Hegel in der Nachfolge von Platons Heterótes ›Andersheit‹ oder ›Bestimmtheit‹ nennt“ und dann „der für die wahrheitsfunktionale Negation wohldefinierten Verdopplung unterwirft“, damit die Andersheit als Nachfolge des reinen Nichts aufgrund ihrer Selbstreferenz „eine zweistellige Relation“ darstellt.¹

Hegel entwickelt in seiner *Logik* nach D. Henrich den Gedanken einer Selbstbeziehung der doppelten Negation am ‚Modell der selbstreferentiellen Andersheit‘; das Andere seiner selbst stellt dann ‚den primären Sinn der selbstbezüglichen doppelten Negation‘ dar.² Jedoch ist die Andersheit wie die einfache Negation zunächst in der Seinslogik allgemein gesehen als ‚Gleichgültigkeit gegeneinander‘ oder ‚gleiche Wertigkeit beider Anderen‘ charakterisiert,³ weil der Bestimmtheit „das Sein“ zugrundeliegt und sie damit „Beziehung auf *Anderes*“ zeigt. (WL II, 24) Hegels Begriff der einfachen Negation ist teils am Bestimmtheitsbegriff der Spi-

¹ D. Henrich, 1978a, 262. Henrich faßt auch den ersten Gedanken in Hegels *Logik*, der der ›Bestimmtheit‹ noch vorangeht, d. h. die Kategorie des ›Nichts‹, als „rudimentäre Form der von der Aussage und zugleich von irgendeinem bestimmten negierten Prädikat abgelösten Form der Verneinung“ (ders. 1978b, 216) auf.

² Vgl. D. Henrich 1978b, 213-229. Gegen diesen Gedanken wendet Chr. Iber (1990) ein, daß die Andersheit bei Hegel nur „ein aus der Negation als Bestimmtheit abgeleiteter Gedanke von Negation“ und das selbstbezügliche Andere nur „ein abgeleiteter Gedanke der sich auf sich beziehenden Negation“ ist. (ebd., 223, 227 Anm. 6) „Anderes als Platon, der im *Sophistes* (257b 2 - 257c 3) die Negation bzw. das Nichtseiende auf die Andersheit zurückführt, führt Hegel die Andersheit auf die Negation zurück. Hegel geht einen Schritt über Platon hinaus, indem er einen Schritt von der Andersheit zurück in die Negation macht, in welcher sich das Andere als Anderes allererst konstituiert. Negation ist ursprünglicher als Andersheit, und Andersheit wurzelt in Negation, weil das Andere nur ist, insofern es *nicht* das Eine ist.“ (ebd., 223) Gegen diese These und teilweise gegen Henrichs Theorie der autonomen Negativität (bes. ders. 1976, 1982a) vertritt H. Schmitz (1992) die These des Vorrangs der sich auf sich beziehenden Andersheit vor der sich auf sich beziehenden Negativität; während diese selbstbezügliche Negativität ‚die monistisch-dualistischen zweipoligen Dialektik der Reflexion‘ konstituiere, möge jene selbstbezügliche Andersheit für ‚die dreipolige Dialektik des Begriffs‘ noch mehr geeignet sein (vgl. ebd., 54ff., 345ff.). Z. B. sagt er so: „Der Vorzug an Verständlichkeit, den die so sich auf sich beziehende Andersheit vor der sich auf sich beziehenden Negation besitzt, beruht darauf, daß sie als eine Zweideutigkeit verstanden werden kann, wodurch der Sinn eines Ausdrucks zwischen einer Auffassung und einer dazu korrelativen, die die andere der ersten heißt, offen gehalten wird, ... Eine Negation der Negation, die sich als umgekehrter Münchhausen am Schopf (Negation) des eigenen Sumpfes (Negation) in diesem zum Verschwinden brächte – wenn es so wunderbar zuginge, dürfte der Sumpf auch schon einmal einen Schopf haben –, wäre dagegen nur ein zweckloses Selbstopfer ohne die im Anderen seiner selbst enthaltene Zweideutigkeit, die auch als Zweideutigkeit (dynamische Ambivalenz) von Selbstopfer und Wiedergeburt verstanden werden kann und von Hegel tatsächlich so verstanden wird.“ (ebd., 55f.) „Man hält sich dann nämlich nur an die zweipolige Dialektik der Reflexion, als sei die dreipolige Dialektik des Begriffs nichts weiter als ein Hilfsmittel, die Produktivität der Autoaggressivität der Negation im reinen Unterschied (dem Anderen an sich) besser zum Vorschein zu bringen.“ (ebd., 56f.) Eine Frage, inwiefern dieser Gedanken von Schmitz für Hegels *Logik* zutreffend sein kann, dürfte hier in der Arbeit von Vf. unbeachtet bleiben lassen, weil sie noch eine genauere Untersuchung der Begriffslogik als solche fordert.

³ Vgl. WL I, 125ff.

nozistischen Philosophie (*omnis determinatio est negatio*), teils am heterotes-Begriff der Platonischen und Rickertschen Philosophie orientiert. Dahingegen ist die Andersheit, die als Resultat der Seinslogik gegeben wird und worauf die Wesenslogik abzielt, „*absolutes Bestimmsein*“ als Ausgleichung der Negation mit dem Sein (WL I, 174) oder „unendliche Bestimmtheit“ als Schein, was dieser in Wahrheit ist. (WL II, 23) Hegel kennzeichnet dies als die selbstbezügliche Negation oder die selbstreferentielle Andersheit, die die Charaktere „Abstoßen seiner von sich oder Gleichgültigkeit gegen sich, *negative* Beziehung auf sich“ (WL II, 15) hat und damit zugleich mit sich selbst zusammengeht. „Das Andere seiner selbst und die Negation der Negation, beide als strikte Selbstbeziehung und in einem damit als negative Beziehung auf sich verstanden, sind die generativen Grundformen von Hegels Logik, die Mono-Logik heißen kann, weil sie die Form der Ein-Allheit in ihrer internen Entfaltung verständlich machen soll.“¹ Alle Begriffe, in denen sich Hegels System entfaltet, sind somit „Nachfolger und Komplikationen der Grundform von selbstbezüglicher Negation und von selbstbezüglicher Andersheit“; sie sind „Weisen, in denen das Wirkliche als das ›Andere seiner selbst‹ gedacht wird“.²

Indem Hegel „die Grundbegriffe der Ontologie und den Formenbegriff der Subjektivität als Modifikationen eines und desselben mono-logischen Begriffes“³ erfaßt, nämlich als die selbstbezügliche Negation oder das Andere seiner selbst, kann es hinsichtlich seiner *Wissenschaft der Logik* wesentlich der Übergang von der Seinslogik durch die Wesenslogik in die Begriffslogik zu verstehen sein, reflexionslogisch gesehen, der Übergang von der Identität durch den Unterschied, dem die Verschiedenheit, der Gegensatz und der Widerspruch angehören, in den Grund; durch die Möglichkeit dieses Übergangs wird bei Hegel geprüft, ob und inwiefern die Selbstbezüglichkeit der Negativität bzw. der Andersheit und damit die negative und somit konkrete Einheit von ihr selbst und ihr Negativem bzw. Anderem ermöglicht wird. So sagt Hegel: Es kann in der Wesenslogik „kein wahrhaft Anderes“, sondern nur „Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf *sein* Anderes“ geben und „die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung“.⁴ „Der Zweck der Philosophie“ ist es bei ihm, „die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so daß das Andere als *seinem* Anderen gegenüberstehend erscheint“, wenn es auch in unreflektiertem Denken unmöglich zu sein scheint, das Andere dem Etwas als *sein* Anderes zuzuordnen; „das wahre Denken“ ist also „ein Denken der Notwendigkeit“.⁵ „Die *denkende* Vernunft ... spitzt sozusagen den abge-

¹ D. Henrich 1982a, 156

² D. Henrich 1982b, 201

³ D. Henrich 1982a, 162

⁴ Enzy. I, § 111 Zusatz, S. 229f.

⁵ Enzy. I, § 119 Zusatz 1, S. 246

stumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum *wesentlichen* Unterschiede, zum *Gegensatze* zu. Die Mannigfaltigen werden erst auf die Spitze des Widerspruchs getrieben regsam und lebendig gegeneinander und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist.“ (WL II, 78)

Aufgrund dieser selbstbezüglichen Negation bzw. der selbstreferentiellen Andersheit, die den Widerspruch und zugleich die Auflösung des Widerspruchs ausmacht, sagt Hegel, daß „die tiefere Einsicht in die antinomische oder wahrhafter in die dialektische Natur der Vernunft“ überhaupt „*jeden* Begriff als Einheit entgegengesetzter Momente“ aufzeigt, der man daher „die Form antinomischer Behauptungen“ geben könnte. „Werden, Dasein usf. und jeder andere Begriff könnte so seine besondere Antinomie liefern und also so viele Antinomien aufgestellt werden, als sich Begriffe ergeben.“ (WL I, 217) Oder „jede Bestimmung, jedes Konkrete, jeder Begriff ist wesentlich eine Einheit unterschiedener und unterscheidbarer Momente, die durch den *bestimmten, wesentlichen Unterschied* in widersprechende übergehen.“ (WL II, 79) Jedes, was wirklich ist, ist Hegels grundsätzlicher Auffassung nach als „das Ganze und sein eigenes *Moment*“ zu verstehen, und seine negative Einheit analytisch einander nicht enthaltender, inkompatibler Bestimmungen wird so aufgrund ihrer Selbstbeziehung der doppelten Negation bzw. des Anderen seiner selbst aufgefaßt und gestiftet. Dies macht „die wesentliche Natur der Reflexion“ aus. (WL II, 47) Mit Hilfe der Selbstbezüglichkeit der Negativität bzw. der Andersheit faßt Hegel sein philosophisches System als die negative Einheit solcher negativen Einheiten auf, die die Subjektivität als konkrete Einheit genannt ist: „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“, anders gesagt; „das Wahre“ ist „nur als System wirklich“ oder „die Substanz“ ist „wesentlich Subjekt“.¹

¹ PdG, S. 14, 28

IV. Grundstrukturen der Reflexion

Die unendliche Bewegung des *Seins* selbst hat zum Resultate die Selbstbewegung des *Wesens*, die Hegel die *absolute Reflexion* nennt; das Wesen hat die selbstbezügliche absolute Negativität und somit die absolute Reflexion zu seiner Natur und *bewegt* dadurch *sich selbst*. Es ist angedeutet, daß Hegels Begriff der Reflexion die methodischen, logisch-ontologischen und monistischen Charaktere hat und daß die absolute Reflexion die ontologische Valenz des ganzen Wesensbegriffs analog zum Anfang der Seinslogik ausmacht; das Wesen als absolute Reflexion ist die identische Einheit der absoluten *Negativität* und der *Unmittelbarkeit*.¹ In dieser strukturellen Einheit von absoluter Negativität und Unmittelbarkeit erhalten sich die Grundbestimmungen des Seins, nämlich Ansichsein und Bestimmtheit, als selbstbezüglichen doppelten Negationen und sind zugleich selbst die Reflexionen. Somit enthält das Wesen als absolute Reflexion auch die einheitliche Struktur der in sich gegenläufig verlaufenden Bewegungen, nämlich Bewegung von der absoluten Negativität zur Unmittelbarkeit und umgekehrt. Es bestimmt sich und kehrt in sich zurück. Durch dieses in sich doppelte Werden gibt das Wesen einerseits sich Bestimmtheit bzw. Dasein, das ihm angemessen sein soll, damit es sich in diesem realisiert. Dadurch wird es andererseits definiert und dargestellt, was das Sein in Wahrheit ist.

Es geht nunmehr um „das *konkrete analytisch-synthetische Leben der Reflexion*“². Wie gezeigt, hat die Reflexion die einheitliche Struktur von Reflexion nach außen und Reflexion nach innen bzw. von Reflexion in Anderes und Reflexion in sich, wodurch sie auf eine kreisförmige und systematische Einheit des konkreten Ganzen abzielt. Dies ist die Natur der Reflexion, die Hegels eigene *dialektisch-spekulative Methode* formiert: „Diese geistige Bewegung, die sich in ihrer Einfachheit ihre Bestimmtheit und in dieser ihre Gleichheit mit sich selbst gibt, die somit die immanente Entwicklung des Begriffes ist, ist die absolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst.“ (WL I, 17) So begreift Hegel die Bewegung der Reflexion als „die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“³. In dieser in sich doppelten Bewegung bildet die Reflexion „ein Kreislauf in sich selbst, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“ (WL I, 70). Als solche *totale* Reflexion ist sie „der Rhythmus des orga-

¹ Diese „unvermittelte *Identität der Form*“ bzw. der Reflexion noch „ohne die inhaltvolle Bewegung der Sache selbst“ kommt in der Sache vor, „wie diese in ihrem *Anfange* ist“; „so ist das *reine Sein* unmittelbar das *Nichts*.“ (WL II, 183)

² W. Flach 1959, 65

³ PdG, S. 23

nischen Ganzen“¹. Mit diesem Rhythmus thematisiert sie das Verhältnis von Negativität und Unmittelbarkeit bzw. von Wesen und Sein. Diese machen „die Basis-Komponenten der Wesenslogik“² aus. Das dialektische Verhältnis der Basis-Komponenten zueinander ist in der Tat ein zentrales Thema Hegelscher spekulativer Logik, das fast überall in der ganzen Logik Hegels zur Sprache kommt, und das zu verstehen es unumgänglich des Studiums der ganzen Logik bedarf. Der notwendige Zusammenhang dieser Basis-Komponenten ergibt sich jedoch zunächst als ein Resultat der seinslogischen Bewegung und macht das Anfangsproblem der Wesenslogik aus. Er bildet die Grundstruktur der absoluten Reflexion, deren Wesen die selbstbezügliche absolute Negativität ist.

Durch „die Natur des *Wesens*“ als Reflexion (WL II, 249), *immanente* Reflexion der Reflexion *nach außen* und der Reflexion *nach innen*, wird das Wesen sich selbst sowohl nach außen *erweitern* als auch in sich *verdichten*. In diesem gegenläufig verlaufenden Prozesse muß das Wesen als Reflexion nicht nur seine Bestimmtheiten bzw. Relata und deren Relationen *aus sich erzeugen*, sondern auch darin sein *Selbstsein* als die totale Einheit der Relata und Relationen *realisieren*, damit es sich eignet, seinem Anspruch nach eine kreisförmige und systematische Einheit von Wesen und Sein zu bilden. Das Wesen, das die Natur der Reflexion in sich hat, besteht als die Selbstbewegung also darin, die Vermittlung des Wesens durch seine Negation bzw. das Sein mit sich selbst zu sein; das Wesen ist das, was in seinem Anderem, dem Sein, mit sich zusammengeht und in diesem bei sich selbst bleibt. Wenn man in dieser reflektierenden Bewegung des Wesens allein bei der „reinen absoluten Reflexion“, die als „die Bewegung von Nichts zu Nichts“ (WL II, 25) ein endloser Kreis zu sein scheint, stehenbleibt, wäre dieser Kreislauf vielmehr „sein Kollaps“ für den spekulativen Fortschritt³, weil das Wesen als die selbstbezügliche absolute Negativität nicht nur ein Ansichsein, sondern das Anundfürsichsein sein muß, was es aber nur möglich ist, insofern es „zum Dasein übergeht“ (WL II, 15). Dieses Übergehen ist „von der höchsten Wichtigkeit“ (WL I, 123)⁴. Um das Übergehen des Wesens zum Dasein weiter zu konkretisieren, haben wir die absolute Reflexion zu strukturieren und realisieren, damit die Grundbestimmungen des Seins und deren Verhältnisse weiter thematisiert werden.

Die Reflexion als die einheitliche Struktur von Reflexion nach außen und Reflexion nach innen läßt sich im Verlaufe der entwickelnden Darstellung der Wesenslogik ihre verschiede-

¹ PdG. S. 55

² K. J. Schmidt 1997a, 89

³ D. Henrich 1978a, 270

⁴ WL I, 123: „Dasein, Leben, Denken usf. bestimmt sich wesentlich zum *Daseienden*, *Lebendigen*, *Denkenden* (Ich) usf. Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken usf. auch nicht bei der *Gottheit* (statt Gottes) als Allgemeinheiten stehenzubleiben.“

nen Formen bzw. *Reflexionsformen* zur Darstellung bringen, die ihrerseits sich in die *allgemeinen* und die *modifizierten* Formen der Reflexion unterscheiden; diese beiden Reflexionsformen machen jedoch zusammen die *Grundstrukturen der Reflexion* aus, wodurch die Natur der Reflexion realisiert wird. In diesem Unterschiede von der allgemeinen und der modifizierten Reflexionsformen liegt die *Bestimmtheit(-Verhältnisse) der Reflexion* zugrunde. Diese Bestimmtheit wird im Verlaufe der Entwicklung des Wesens als Reflexion durch die Reflexion nach außen immer konkreter bzw. realer, damit das Wesen als Reflexion darin durch die Reflexion nach innen seine immer reicheren und dichtereren Bedeutungen erreichen kann. Diese Reflexionsformen bezeichnen „Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens“, das Hegel als einen logisch-ontologischen Weltzusammenhang, wesenslogisch gesehen, als die absolute *Wirklichkeit* begreift; damit ergeben sich „die bloß vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken“, die in der reflektierenden Bewegung des Wesens gegeben werden, zugleich als „begriffen und bewiesen“.¹ In jeder Kategorie, die in der ganzen Wesenslogik abgehandelt wird und wodurch das Seiende definiert und dargestellt wird, thematisiert Hegel das dialektische Verhältnis von Negativität und Unmittelbarkeit bzw. von Wesen und Sein, und er untersucht darin ein spekulatives Vermittlungsgefüge dieser Basis-Komponenten, damit die Natur des Wesens als Reflexion realisiert wird.

Es soll noch zu bemerken sein: Was ein Gliederungsprinzip der gesamten Wesenslogik betrifft, stellt ihm G. M. Wölfler „die immer wiederkehrende Abfolge von der setzenden, der äußeren und der bestimmenden Reflexion“² zu. Dahingegen hat Hegel, mit K. J. Schmidt zu reden, die ganze Wesenslogik *nicht* „mit Hilfe des stereotypen Rhythmusses von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion“³ oder „nach dem Duktus von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion“ komponiert. Vielmehr mag er solchem Prinzip gefolgt haben, das Schmidt „spekulatives Gliederungsprinzip“ nennt und an dem nach ihm Wölfler aber „vorbeigeht“⁴; dieses Prinzip besteht in nichts anderem als „im ständigen und konsequenten Durchlaufen der Reflexionsbestimmungen von der Identität bis zum Widerspruch bzw. bis zum Grund“⁵. „Spekulativ denken heißt ein Wirkliches auflösen und es sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird.“⁶ Selbst wenn Schmidts These richtig ist, kann man auch versuchen, in der ganzen Wesenslogik die grundsätzlichen wiederholenden Reflexionsformen zu

¹ Enzy. I, § 121 Zusatz, S. 249

² Vgl. G. M. Wölfler 1994, 170-1

³ K. J. Schmidt 1997a, 89 Anm. 130

⁴ K. J. Schmidt 1997a, 96 Anm. 141

⁵ K. J. Schmidt 1997a, 95

⁶ Hegel Bd. 16, S. 30

finden, aber unter der Voraussetzung, daß dieser Versuch auch „die angeblichen Redundanzen in der argumentativen Darstellung nicht als bloße Wiederholungen und Zusammenfassungen, sondern als Rekapitulationen im Sinne einer Vertiefung der Argumente mit einer eminent systematischen und strukturellen Funktion“¹ erklärt. Das bedeutet, daß die *allgemeinen* Formen, die allen weiteren Reflexionsformen zugrundeliegen, nach dem sog. spekulativen Gliederungsprinzip, d. i. nach der Logik der Reflexionsbestimmungen, auch *modifiziert* werden. Die allgemeinen und die modifizierten Reflexionsformen stellen jede „in ihrem genau bestimmten Verhältnis“ von den Basis-Komponenten selbst „Differenz in der Konstitutivität des Denkens als Prinzip“² dar und ihre so komplexe aufsteigende Kette macht Hegels dialektisch-spekulative Methode aus.

IV.1. Die allgemeinen Formen der Reflexion

IV.1.1. Die setzende Reflexion

IV.1.1.1. Setzen und Voraussetzen

Hegel thematisiert die Bewegung der „Reflexion überhaupt“ (WL II, 31)³ zunächst mit dem Begriff des ‚Zusammengehens der Negation mit sich‘, der sich hier erst als die *reine* Reflexion ergibt und dann die *setzende* Reflexion charakterisiert. Es soll zunächst zu erinnern sein, daß dieses Zusammengehen mit sich und das Zusammengehen mit Anderem bzw. „das Zusammengehen ihrer (sc. der Reflexion) mit ihrem Negativen, mit dem Unmittelbaren“ (WL II, 30), das, wie es gezeigt wird, als spekulatives Resultat der *äußeren* Reflexion gegeben wird und die Struktur der *bestimmenden* Reflexion bezeichnet, zwar dasselbe Verhältnis von Negativität bzw. Reflexion und Unmittelbarkeit darstellen, aber durch ihre Verhältnisse voneinander unterschieden werden müssen. Denn für das Verständnis ihrer Verhältnisse müssen die zweideutige Bedeutung der *Unmittelbarkeit* und dementsprechend die gedoppelte Grundoperation der *Negation* berücksichtigt werden, durch die beide zusammen das Wesen

¹ G. Baptist 1998, 251

² W. Flach 1959, 63

³ Vgl. P. Reisinger 1971, 246: „Es geht um die innere Logizität alles dessen, was mit Reflexion im weitesten Sinne zusammenhängt, um die alles weitere bestimmende logische Struktur, das innere nicht wegdenkbare Gerüst aller Reflexionsphänomene. Dazu ist erforderlich, die von Hegel gebrauchten Begriffe wie Setzen, Negation, Unmittelbarkeit etc. nicht aus bekannten Vorstellungsbereichen zu interpretieren, sondern zu versuchen, sie aus dem Gedankengang, den sie benennen, zu erklären. Sie müssen aus der logischen Sphäre bestimmt werden, in der hier gedacht wird: aus der Sphäre des *Wesens*.“ Damit geht es bei Hegel auch ‚der Philosophie‘ um das Übersetzen bzw. Verwandeln der ‚Vorstellungen als Metaphern‘ in ‚Gedanken, Kategorien und Begriffe‘ (vgl. Enzy. I, §§ 3, 5, 20 Anm., S. 44, 46, 73f.). Dazu vgl. M. Rosen 1993

als Reflexion definiert worden ist. So vorhergesagt soll die *absolute vollendete* Reflexion als die einheitliche Struktur des Zusammengehens mit sich und des Zusammengehens mit Anderem angedeutet werden; solche einheitliche Struktur kann man auch das Zusammengehen mit sich nennen, aber in seinem umfassenderen Sinne als bei der setzenden Reflexion. Als solche einheitliche Struktur nimmt sie das vorweg, das, mit M. Theunissen zu reden, ‚das begriffslogische Zusammengehen mit sich‘ sein soll, selbst wenn er von diesem noch ‚das reflexionslogische Zusammengehen mit sich‘ unterscheidet.¹

In der Wesenslogik wird die *Unmittelbarkeit* mit Hilfe der Beziehung der *Negation* auf sich selbst definiert, die unten als Zusammengehen der Negation mit sich oder Gleichheit der Negation mit sich ausgedrückt wird; dies ist das Resultat der Seinslogik.² Diese Negation fungiert im Grunde genommen auf zwei Weisen, denen die selbstbezügliche Negativität zugrundeliegt: Einerseits durch die Beziehung der *Negation* auf sich *kehrt* die Unmittelbarkeit in das Wesen als Reflexion *zurück*, damit sie die *reflektierte* Unmittelbarkeit ist. Andererseits gibt die Negation durch ihre *Beziehung auf sich* der Unmittelbarkeit die *Selbständigkeit* an, wodurch die Unmittelbarkeit von der Negation unabhängig und damit die *einfache* Unmittelbarkeit ist. Diesen beiden Weisen entsprechen gewissermaßen ‚die doppelte‘ und ‚die einfache Negation‘. Dieser Gedanke ist auch mit dem Gedanken des Anderen vergleichbar, nämlich ‚dem reflexionslogischen‘ und ‚dem seinslogischen Anderen‘, das als ‚Anderes der Reflexion‘ von jenem reflexionslogischen unterschieden ist. In der Wesenslogik spielen diese beiden Negationsweisen *zusammen* anders als in der Seinslogik, d. h. sie bestehen in einer ihnen nicht mehr äußerlichen, sondern immanenten Beziehung aufeinander, und sie konstitu-

¹ M. Theunissen (1980) unterscheidet die verschiedenen Arten von ›Identität‹ bzw. ›Zusammengehen mit sich‹: „ein Verhältnis der Gleichgültigkeit“ als Inhärenz (ebd., 446), „Herrschaft“ als Subsumtion (ebd., 444) oder ›Selbsterhaltung durch Bezwungung des anderen unter sich‹ (Hegel GW 7, 82) und das urteilslogische Zusammengehen mit sich (vgl. ders. 1980, 453). Durch das letzte erklärt er seine ‚universale Kommunikationstheorie der Freiheit‘ und unter der Annahme dieses Unterschiedes besagt er so: „Als das durch sein In-sich-Bleiben aufgehobene Übergehen ist sie (sc. Reflexion) ›Zusammengehen mit sich‹. Das Zusammengehen von Subjekt und Prädikat in die Copula tritt an die Stelle dieses Zusammengehens mit sich. ... Es (sc. dies Zusammengehen mit sich) ist letztlich gescheitert. Zumindest nicht überzeugend geglückt ist es als Bewegung der für absolut ausgegebenen Reflexion. Denn da Hegel es abhängig macht vom Gelingen reflexiver Negation, wird es in alle Schwierigkeiten hineingezogen, mit denen der Ansatz bei der absoluten Negativität belastet ist. Ausgeblieben aber ist vor allem das Zusammengehen des *Endlichen* mit sich, sowohl des Daseins als solchen wie auch des reflektierten Daseins, des Gesetzseins. Statt daß das zur Endlichkeit qualifizierte Dasein in der vermeintlich wahrhaften Unendlichkeit mit sich zusammengegangen wäre, ist es darin *untergegangen*; und dieses Scheitern hat sich in der eigentlichen Reflexionslogik wiederholt, indem die Aufhebung der Unselbständigkeit dem zum Schein herabgesunkenen Dasein keine Identität mit sich zu sichern vermochte. Die Szene, in der das begriffslogische Zusammengehen das reflexionslogische ablöst, spielt sich nun vor dem Hintergrund der Einsicht in die Unzulänglichkeit des letzteren ab.“ (ebd., 451)

² Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 40: „Der Zusammenhang von Unmittelbarkeit und ›Gleichheit mit sich‹ ist ein Ergebnis der Seinslogik. ... Wenn aber die sich negierende Negation die Basis dieser Struktur bildet, so liegt weder nur Gleichheit mit sich noch Gleichheit des Negativen mit sich vor, sondern die ›sich negierende Gleichheit‹ des Negativen mit sich (WL II, 26), und damit auch die sich selbst negierende Unmittelbarkeit. Diese sich selbst negierende Unmittelbarkeit ist es, auf die Wesenslogik abzielt.“

ieren das Wesen als selbstbezügliche absolute Negativität, indem das Wesen die Bedingungen erfüllt, die im Übergang der Seinslogik zur Wesenslogik gegeben wurden und worunter die beiden Weisen der Negation als miteinander gedeckt verstanden werden können. Das Wesen enthält die einheitliche Struktur der *selbstbezüglichen absoluten Negativität* in sich, worin die beiden Negationsweisen und dementsprechend die zweideutige Bedeutung der Unmittelbarkeit zusammen spielen. Das Wesen ist als solche selbstbezügliche absolute Negativität die absolute Reflexion, die der ganzen Wesenslogik zugrundeliegt.

Indem die Reflexion überhaupt als in sich gegenläufig verlaufende doppelte Bewegung in einem das Verhältnis von Negativität bzw. Reflexion und Unmittelbarkeit thematisiert, sind alle Reflexionsformen vorhergesagt in Wirklichkeit „sowohl setzend wie voraussetzend“; darin unterscheiden sie sich lediglich dadurch, „wie Setzen und Voraussetzen der Reflexion sich jeweils zueinander verhalten“. ¹ Die Reflexion ist „die Bewegung des Nichts zu Nichts“ und damit „die mit sich selbst zusammengehende Negation“. Dieses Zusammengehen der Negation mit sich ist überhaupt die „einfache Gleichheit mit sich, die Unmittelbarkeit“. Diese Bewegung von der Negation zur Unmittelbarkeit kann jedoch nicht als „Zusammenfallen“ oder als „Übergehen der Negation in die Gleichheit mit sich als in ihr *Anderssein*“ zu verstehen sein (WL II, 25), den reflexionslogisch gesehen die äußere Reflexion thematisieren wird, sondern sie ist als Reflexion „Übergehen als Aufheben des Übergehens“, weil sie das „unmittelbares“ Zusammengehen der Negation „*mit sich selbst*“ ist. So hat dieses Zusammengehen mit sich zwei Bedeutungen; es ist erstlich „Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit“ und zweitens ist diese Unmittelbarkeit als „die Gleichheit des *Negativen* mit sich“ ebenso „die sich selbst negierende Gleichheit“ oder „das Negative ihrer selbst“. (WL II, 26)

In dieser Bewegung der Reflexion ist umgekehrt die Unmittelbarkeit als „die Beziehung des Negativen auf sich selbst“ so „Rückkehr in sich“; die Beziehung des Negativen auf sich ist „Unmittelbarkeit als das Aufheben des Negativen“. Aber sie ist zugleich die Unmittelbarkeit als „*Rückkehr aus einem*“ Negativen und somit „sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit“; hier zeigt die Präposition ‚aus‘ die genetische Seite der Unmittelbarkeit an, d. h. die Unmittelbarkeit entsteht durch die Beziehung *des Negativen* auf sich selbst und ist selbst als Negatives die sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit als „*Rückkehr* des Negativen in sich“, die die wesentliche Natur der „Bestimmtheit des Scheins“ darstellt, erfaßt Hegel als „das *Gesetzsein*, die Unmittelbarkeit rein nur als *Bestimmtheit* oder als sich reflektierend“ (WL II, 26)²: Sie ist als „die Rückkehr“ oder als „die Reflexion selbst“. Also ist die

¹ G. M. Wölfe 1994, 123

² Vgl. H. Schmitz 1992, 108: „Um zu fassen, was hier ›Bestimmtheit‹ heißt, muß man sich an die 1. Auflage des 1. Buches halten, denn nur diese lag Hegel vor, als er das 2. Buch schrieb. Dort wird die Bestimmtheit so einge-

Reflexion hier „die Bewegung, die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das zurückkehrt“. (WL II, 26) Diese Reflexion ist als anfangende zugleich zurückkehrende Bewegung. So ist sie die in sich kreisende Bewegung, worin das Negative nur als ‚das Negative seiner selbst‘ oder ‚das Andere seiner selbst‘ ist. Hier sind Reflexion und Unmittelbarkeit damit *unmittelbar* eins, was die *reine* Reflexion charakterisiert.

Die Reflexion ist insofern „Setzen“, als sie als Zusammengehen der Negation mit sich „die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren“ ist. In dieser setzenden Reflexion läßt sich nicht „ein Anderes“ ergeben, nämlich „weder ein solches, aus dem sie, noch in das sie zurückkehrte“. Darin ist die Unmittelbarkeit vielmehr nur „als Rückkehren“ oder „als das Negative ihrer selbst“. Aber die Unmittelbarkeit ist selbst als die Beziehung der Negation auf sich selbst nicht nur das Rückkehren, sondern auch „die aufgehobene Negation“ oder „die aufgehobene Rückkehr in sich“, wodurch sie von der Reflexion unabhängig zu sein scheint und damit jenes Zusammenfallen der Negation in ihr *Anderssein* entstehen könnte. Die setzende Reflexion ist als Aufheben solches Negativen zugleich „Aufheben *ihrer Anderen*, der Unmittelbarkeit“, „Negation des Negativen als des Negativen“ (WL II, 26) oder „Aufheben des Negativen seiner selbst“ (WL II, 27)¹; sie ist das Aufheben der reflexionslogischen Negation bzw. Andersheit. Sie ist somit zugleich „Voraussetzen“ (WL II, 26). Sie hebt also „ihr Setzen“ auf, und indem sie „das Aufheben des Setzens in ihrem Setzen“ ist, ist sie „Voraussetzen“ (WL II, 27). Dieser Übergang des Setzens zum Voraussetzen ist als Selbstbestimmen der Reflexion zu verstehen, das durch das Zusammengehen der Negation mit sich selbst definiert wird.² Die

führt: ›Die Grenze ist also von dem Etwas nicht unterschieden; dies Nichtsein ist vielmehr sein Grund, und macht es zu dem, was es ist; sie macht sein Sein aus, oder sein Sein geht nicht über sein Anderssein, über seine Negation hinaus. So ist die Grenze *Bestimmtheit*.‹ (GW 11, 69) Bestimmtheit ist also ein Sein, das mit seinem Anderssein, seiner Negation zusammenfällt und daher Unterschied seiner von sich selbst oder Reflexion ist, und so kann Hegel die Bestimmtheit mit der sich reflektierenden (nämlich in sich als dem Anderen seiner selbst reflektierenden) Unmittelbarkeit, die als sie reflektierende Rückkehr ist, und diese so gebrochene oder zweideutige Unmittelbarkeit mit dem Gesetzsein identifizieren, wobei ›gesetz‹ so viel heißt wie: ›durch reflektierende Bewegung angeeignet.‹

¹ Vgl. A. Schubert 1985, 58: „Henrich hat dies folgendermaßen verdeutlicht: Das Unmittelbare ist ein gesetztes, aber ein *als unabhängig* (voraus-) gesetztes, insofern ›seine Eigenschaft, nichts als Negatives des Wesens zu sein, vom Wesen negiert wird‹ (D. Henrich 1978a, 278). Nicht jedoch heißt dies, daß darum in der reinen Selbstbeziehung der Negation alle negativen Verhältnisse ›entfallen‹, wie Henrich hieraus folgert (ebd.); im Gegenteil: das Voraussetzen ist selbst ein *negatives Verhältnis*, wie auch das Setzen.“ Vgl. auch Chr. Iber 1990, 154, 154 Anm. 24, 153: „Keineswegs ist im Voraussetzen alle Negation ›entfallen‹, wie Frank im Anschluß an Henrich aus dem Ausdruck ›Negation des Negativen als des Negativen‹ folgert. Das Voraussetzen weist selbst die Struktur der Negativität auf, denn es kommt ja überhaupt nur durch ›das Zusammengehen des Negativen mit sich selbst‹ zustande.“ „›Er (sc. dieser Ausdruck) muß unter allen Umständen meinen, daß die Negation sich in der Selbstbeziehung eliminiert‹ (D. Henrich 1978a, 278) und so ›alle negativen Verhältnisse *wegfallen*‹ (ebd., 277). Tatsächlich aber sind die negativen Verhältnisse im Voraussetzen nur *scheinbar* entfallen.“ „Voraussetzen ist ein Setzen, das im Setzen das Setzen aufhebt. Voraussetzen ist demnach ein abkünftiger Modus von Setzen.“

² Vgl. Chr. Iber 1990, 152, 152 Anm. 23: „Der Übergang vom Setzen zum Voraussetzen stellt als der ›einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich‹ ... den ›Wendungspunkt der Bewegung‹ (WL II, 563) dar, insofern hier einerseits deutlich wird, daß die Unmittelbarkeit sich nur als Reflexion konstituiert, mithin nur ein Moment der Reflexion ist, und andererseits die Frage nach der rückläufigen Restitution der Unmittelbarkeit gegen die Refle-

Reflexion war als die einheitliche Struktur von in sich gegenläufig verlaufenden Bewegungen bestimmt. Diese Bewegungen sind jetzt als Setzen und Voraussetzen fortbestimmt und die Reflexion thematisiert ihre einheitliche Struktur durch das Verhältnis von Setzen und Voraussetzen weiter, die zusammen hier die *setzende* Reflexion konstituieren, worin die Unmittelbarkeit als ein *reflexionslogisches* Negatives bzw. Anderes zu verstehen ist, selbst wenn sie im Voraussetzen als ein *einfaches* Negatives bzw. Anderes *vorausgesetzt* ist.¹ Bei Hegel erweisen sich am Ende diese beiden Arten, *wie sie in Wahrheit sind*, als die selbstbezüglichen Negationen bzw. Anderen, die zwei verschiedene Momente der selbstbezüglichen absoluten Negativität aufgrund der nicht einmal, sondern „zweimal verdoppelten Negation“² sind; diese *Zweimaligkeit* der verdoppelten Negation, die in der *äußeren* Reflexion weiter thematisiert wird, ist zunächst hier der *Grund* des Unterschiedes von Setzen und Voraussetzen.

Für diese weitere Thematisierung der Reflexion ist es hier notwendig, Setzen und Voraussetzen und dementsprechend die Ebene des *Gesetzseins* der Reflexion auszudifferenzieren und dessen Verhältnis zur Reflexion zu strukturieren. Hegel definiert jedoch hier in der setzenden Reflexion das Voraussetzen auch als „Zusammengehen mit sich“ (WL II, 271-2) wie das Setzen; Setzen und Voraussetzen sind hier „*Funktionen* des *einen* ›Zusammengehens der Negation mit sich selbst‹“³. Indem Hegel auch das Vorausgesetztes als ‚die aufgehobene Negation‘ oder ‚die aufgehobene Rückkehr in sich‘ definiert, benutzt er jedoch terminologisch gesehen die Wörter: nicht ‚eines (seinslogischen) Anderen‘, sondern ‚ihres Anderen‘, ‚des Negativen als des Negativen‘ oder ‚des Negativen seiner selbst‘, die für Hegel von derselben Bedeutung sind wie die doppelte Negation oder das Andere seiner selbst.⁴ Dies zeigt nur einen Charakter des Voraussetzens in der *setzenden* Reflexion an, das auch vom Voraussetzen in der *äußeren* Reflexion zu unterscheiden ist, indem man zunächst von seinslogischem Ande-

xion gestellt wird“. „Der Gedanke, daß sich in der ›Rückkehr‹ der Reflexion Unmittelbarkeit restituiert, ist die logische Fassung der erkenntnistheoretischen These in der *Phänomenologie des Geistes*, derzufolge die ›Umkehrung des Bewußtseins‹ (S. 79) die Abfolge der Bewußtseinsgestalten durch eine Veränderung der Gegenstände leistet. Als Bewußtseinsumkehrung bezeichnet Hegel in der PdG die Abwendung des Bewußtseins von seinem ursprünglichen Gegenstand in seiner Rückwendung auf sich und die dadurch erfolgte Konstitution des neuen Gegenstandes.“ Diese Gedanken können, meint der Vf., allein in der Tat *nach* der Thematisierung der äußeren Reflexion rechtfertigt werden.

¹ Z. B. beschreibt A. Schubert dies so: „Das Setzen hebt immer schon seine eigene Unmittelbarkeit auf und ist so zugleich *Voraussetzen*, so wie umgekehrt das Voraussetzen seine eigene Unmittelbarkeit aufhebt und ebenso immer schon auch Setzen ist.“ Und er, selbst wenn er andere Folgerung als H. Fink-Eitel hat, zitiert diesen: „Fink-Eitel hat auf diesen wichtigen Punkt aufmerksam gemacht, welcher sich noch als Springpunkt der Darstellung erweisen wird. Gegen Henrichs fichteanische Konzeption der autonomen Negation, nach welcher diese gewissermaßen als *actus purus* jede Andersheitsbeziehung aus sich (als Folge) hervorgehen läßt, macht er geltend, daß der Negation immer schon eine Andersheit inhärent sei, welche nicht aus ihrer reinen Selbstbeziehung zu deduzieren sei, sondern dieser vielmehr als ›genetische Voraussetzung‹ zugrundeliege, ›von der sie auch logisch noch abhängt‹ (1978, 236 Anm. 17).“ (A. Schubert 1985, 58, 58 Anm. 9)

² D. Henrich 1976, 219

³ Chr. Iber 1990, 152

⁴ Zum Unterschiede von *einem* Anderen und *seinem* (ihrem) Anderen vgl. WL I, 125ff. auch H. Kimmerle 2000

ren als einem Anderen und reflexionslogischem Anderem als dem Anderen seiner selbst oder von dem Ansichsein als Grundlage der Negation und dem unmittelbaren Sein als dem Negativen seiner selbst unterscheidet¹, wenn auch sowohl dieses als auch jenes bei Hegel *in letztem Ende* hinsichtlich der absoluten Reflexion als die selbstbezügliche Negation oder das Andere seiner selbst bestimmt wird. Diesem Unterschiede entsprechend charakterisiert K. J. Schmidt den Gebrauch des Voraussetzens bei Hegel in zwei Weisen: „reflexiv“ und „symmetrisch“, die auch dem ‚vertikalen‘ und dem ‚horizontalen‘ Verhältnisse zwischen Wesen und Sein bei G. M. Wölfe (1994) entsprechen könnten, und Schmidt stellt fest, daß für die Wesenslogik dem Voraussetzen „eine noch wichtigere Bedeutung“ kommt als dem Setzen, und daß Hegel das symmetrische Voraussetzen noch „in der Nähe des reflexiven Voraussetzens anzusiedeln“ versucht², weil „die symmetrischen Verhältnisse der Wesenslogik“ als „Realisierungen des Wesens“³ anzusehen sind.

Es ist hier für weiteres Verständnis der absoluten Reflexion noch zu bemerken, daß in der äußeren Reflexion das Voraussetzen, das von dem Voraussetzen in der setzenden Reflexion unterschieden ist, von Hegel noch in zwei Weisen dargestellt ist: Voraussetzen in der *äußerlichen* Reflexion (WL II, 28₃₂) und Voraussetzen als Moment der *äußeren* Reflexion (WL II,

¹ Z. B. dissoziiert H. Fink-Eitel (1978) demzufolge „die Einheit der absoluten Reflexion“ zu „drei verschiedenen Andersheitsverhältnissen“ der setzenden, der voraussetzenden und der äußeren Reflexion, wodurch „die innere Kontingenz der Reflexion, ihr Anderssein in sich“, thematisiert wird. Mit der äußeren Reflexion wird „die Bestimmungsweise der seinslogischen äußeren Kontingenz“ thematisch; „gegenüber den mit den Indices₁ und Indices₂ bezeichneten Andersheitsverhältnissen ist die Beziehung auf Anderes₃, diejenige Beziehung, der in keiner Weise eine Selbstbeziehung zugesprochen werden kann.“ (ebd., 88)

² K. J. Schmidt 1997b, 44f.: „Der Bestimmung Voraussetzen kommt für die Wesenslogik eine noch wichtigere Bedeutung zu als der Bestimmung Setzen. Hegel führt den Ausdruck Voraussetzen als bestimmte Negation des Begriffes Setzen ein, nämlich als ›Aufheben des Setzens‹ im Setzen (WL II, 27). Die Handhabung dieses Begriffes erfolgt an entscheidenden Stellen der Wesenslogik reflexiv. Das Wesen ›setzt sich selbst voraus‹, d. h. es setzt sich als aufgehoben oder als Anderes, ›und das Aufheben dieser Voraussetzung ist es selbst‹ (WL II, 27). Diesem reflexiven Gebrauch der Bestimmung Voraussetzen, der sich u. a. implizit bei der absoluten Form, explizit beim Unbedingten, bei der absoluten Notwendigkeit, bei der Substanz und bei der Kausalität findet, stellt Hegel den symmetrischen Gebrauch der Bestimmung Voraussetzen gegenüber. Symmetrisch wird dieser Ausdruck u. a. bei den Paaren Form und Materie, Grund und Bedingung, Teil und Ganzes, Kraft und Äußerung, Innerem und Äußerem verwendet. Den symmetrischen Gebrauch des Voraussetzens versucht Hegel jedoch in der Nähe des reflexiven Voraussetzens anzusiedeln. So begreift er das gegenseitige Voraussetzen von Form und Materie als ein solches, ›wodurch die Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf sich als Aufgehobenes oder Beziehung auf sein Anderes ist‹ (WL II, 92). Auf diese Weise ist die Einheit des absoluten Grundes, der sich durch die ›absolute Form‹ (WL II, 87), durch die ›negative Beziehung auf sich selbst‹, in Materie und Form entzweite, sowohl wiederhergestellt als auch gesetzt. Für diese entwickelte Einheit, die als ›Einheit des Ansichseins und des Gesetzteins‹ sowohl seins- als auch wesenslogische Elemente integriert, kreiert Hegel eine neue wesenslogische Bestimmung: die ›formierte Materie‹ oder den Inhalt (WL II, 92-94).“

³ K. J. Schmidt 1997a, 43. Schmidt setzt so fort: „Im reflexiven Fall des Voraussetzens stellt sich die Frage, ob der Aspekt der Unabhängigkeit, wenn er zu weit gefaßt wird, nicht die eigentliche Intention Hegels verdeckt, denn er verschafft Interpretationen Spielraum, die man mit Recht als Katastrophe des Wesens bezeichnen könnte. Eine derartige Deutung wird von Theunissen vorgelegt. Er konstatiert eine ›katastrophale Folge des Versuches‹, das von der Reflexion ›Gesetzte in die wirkliche Andersheit freizugeben‹ (ders. 1980, 349). Henrich deutet zu Recht das reflexive Voraussetzen als ›sich aufgehoben setzen‹ (ders. 1978a, 277). Die Wesenslogik gestattet aber auch, das reflexive Voraussetzen als ›sich anders setzen‹ (WL II, 234) zu deuten. In dieser Deutung wird nicht ein Gesetztes in ein wirklich Anderes freigeben, vielmehr setzt sich das Wesen als Anderes.“

29²⁶⁻⁷). Während in der setzenden Reflexion das Voraussetzen mit dem Setzen zusammen die *reine* Reflexion ausmacht, wird in der äußeren Reflexion das Voraussetzen der äußerlichen Reflexion, wie es gezeigt wird, *kritisch* dargestellt und spekulativ in die Reflexion selbst integriert¹ und danach wird unter der Voraussetzung dieser kritisch-spekulativen Integration des äußerlichen Voraussetzens das Voraussetzen als Moment der äußeren Reflexion mit dem Setzen zusammen die *absolute* Reflexion konstituieren, damit sich die notwendige Möglichkeit der *bestimmenden* Reflexion ergeben wird; dementsprechend kann auch der Gebrauch des Setzens unterscheidbar sein; so ist das „Setzen“ in der setzenden Reflexion (WL II, 26²⁴) von dem „Setzen“ (WL II, 29²⁴) und auch von dem „Setzen“ (WL II, 29²⁹) in der äußeren Reflexion, das „ein ausgezeichnetes Setzen“² genannt ist, zu unterscheiden.³ All diese Überlegungen konvergieren darauf, daß die *äußere* Reflexion einen notwendigen Stellenwert in der *totalen* Reflexion hat, die auf Hegels idealistisch-monistischem Anspruch des Reflexionsbegriffs beruhen.

Hegel beschreibt die reine setzende Reflexion so: Die Reflexion bestimmt „in dem Voraussetzen“ ihre Bewegung, die „die Rückkehr in sich“ ist, unmittelbar als die Unmittelbarkeit, die „das Negative ihrer (sc. der Reflexion) selbst“ ist, oder als „dasjenige, dessen Aufheben das Wesen ist“. Und die Unmittelbarkeit tritt überhaupt in der setzenden Reflexion nur „als Rückkehr“ hervor oder als „dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der

¹ Vgl. Chr. Iber 1990, 168f.: „In der systematischen Einheit von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion hat die äußere Reflexion generelle Bedeutung für die logische Bewegung in der *Wissenschaft der Logik*. Sie ist ein notwendiges Moment der logischen Reflexion, weil sie es ist, durch die die Reflexion zur Bestimmtheit gelangt. Die Reflexion muß sich notwendig ein *Sein*, eine Unmittelbarkeit, voraussetzen, um sich als deren immanente Reflexion darstellen zu können. Der Begriff der äußere Reflexion ist von daher Kritik der metaphysischen Absolutheitsphilosophie Schellings, die alle Äußerlichkeit als unwesentlich herabsetzt. ... Die absolute Reflexion Hegels ist also keine reine Immanenzstruktur wie etwa die intellektuelle Anschauung bei Fichte und Schelling. ... Andererseits ist der Begriff der äußeren Reflexion die spekulative Darstellung und Kritik nicht-spekulativen Denkens, Darstellung und Kritik der äußerlich rasonierenden Verstandesreflexion.“

² Chr. Iber 1990, 190: „Wenn Hegel nun die Implikation des Setzens durch das Voraussetzen betont, so bedeutet dies keineswegs das Aufheben oder Rückgängigmachen des Voraussetzens wie in der nur setzenden Reflexion. Vielmehr stellt sich das sich selbst aufhebende Setzen oder Voraussetzen selbst als ein ›Setzen‹ dar, und zwar als ein ausgezeichnetes. In ihm *entäußert sich die äußere Reflexion ihrer eigenen Äußerlichkeit*, d. h. von sich selbst. Das ›sich selbst negierende Setzen‹ (WL II, 30) ist ein ausgezeichnetes Setzen, durch das die Reflexion sich selbst mit ihrem Negativen, dem Unmittelbaren, als identisch bestimmt.“

³ M. Theunissen (1980) beschreibt ohne Rücksicht dieser Unterschiede so kritisch, daß „Tätigkeit sich vollende in der *Aufhebung* des Scheidens. Denn die vollendete Tätigkeit kehrt in sich zurück. Das glaubt Hegel mit der gesamten aristotelischen Tradition. Das Eigentümliche seines Ansatzes besteht nur darin, daß er die Klassifizierung der Tätigkeiten in solche, die zu sich zurückkehren, und andere, die dies nicht vermögen, relativiert. Zwar verwischt er diese Differenz nicht, aber er denkt die vollendete Tätigkeit so, daß in ihr Tätigkeit überhaupt sich vollendet. Jede Tätigkeit, die von sich aus nicht Rückkehr in sich sein kann, will nach seiner Auffassung gleichwohl darauf hinaus. So wird denn ja auch die Vereidigung aller Tätigkeit aufs Scheiden einigermaßen plausibel nur dann, wenn man voraussetzt, daß die Figur der Rückkehr in sich darin bereits eingezeichnet ist. Vom Telos der Rückkehr her deutet Hegel alle Tätigkeit als ein Scheiden, das in seiner teleologischen Tiefendimension ein Sich-von-sich-Scheiden ist. Das heißt: Das Scheiden ist seinerseits letzt als die Entäußerung gedeutet, aus der das Subjekt zu sich zurückkehrt. Gerechtfertigt ist der Negationsbegriff Hegels damit *nicht*. ... Betrachtet man die Auffassung der Tätigkeit des Scheidens hingegen vor dem Hintergrund der Dialektik von Entäußerung und Rückkehr, so gewinnt sie zwar an Plausibilität, aber um den Preis der Bindung an ein Modell, dessen deskriptiver Wert gering sein dürfte.“ (ebd., 176f.)

durch die Rückkehr negiert wird“. So ist das Wesen als Reflexion „sein Verhalten zu sich selbst, aber zu sich als dem Negativen seiner“; nur so ist es „die insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität“. „Die Rückkehr des Wesens ist somit sein Sich-Abstoßen von sich selbst. Oder die Reflexion-in-sich ist wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.“ (WL II, 27) So dieser Gedanke der setzenden Reflexion die Idee der absoluten Reflexion in sich hat, hat er diese jedoch nur *an sich*, und daher müssen für einen so umstrittenen Unterschied der allgemeinen Formen der Reflexion, d. h. den Unterschied zwischen der setzenden, der äußeren und der bestimmenden Reflexion, die reine setzende Reflexion und die absolute vollendete Reflexion, die zunächst die *bestimmende* Reflexion erreicht, unterschieden werden.

Die Logik der Reflexion hat zwei Aufgaben: Sie muß erstens die absolute Reflexion strukturieren und die allgemeinen Formen der Reflexion voneinander unterscheiden, damit die einheitliche Struktur des Wesen als Reflexion fortentwickelnd dargestellt wird; dies trägt dazu bei, das Wesen als absolute vollendete Reflexion zu realisieren. Zweitens, um diese Realisierung vollständig zu erreichen, muß sie die Seinslogik reflexionslogisch rekonstruieren. Hegel benützt deswegen in der setzenden wie auch in der äußeren Reflexion solche Wörter, die die wesenslogischen Verhältnisse von Wesen und Sein oder von Reflexion und Unmittelbarkeit bezeichnen, z. B. Vorfinden, Verlassen, Herkommen, Ankommen, Hinausgehen, Zurückgehen, Abstoßen, Zurückkehren usf.¹: „Es ist das Aufheben seiner Gleichheit mit sich, wodurch das Wesen erst die Gleichheit mit sich ist. Es setzt sich selbst voraus, und das Aufheben dieser Voraussetzung ist es selbst; umgekehrt ist dies Aufheben seiner Voraussetzung die Voraussetzung selbst. – Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Dies Vorgefundene *wird* nur darin, daß es *verlassen* wird; seine Unmittelbarkeit ist die aufgehobene Unmittelbarkeit. – Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt ist die Rückkehr in sich, das *Ankommen* des Wesens bei sich, das einfache sich selbst gleiche Sein. Damit ist dieses Ankommen bei sich das Aufheben seiner und die [sich] von sich selbst abstoßende, voraussetzende Reflexion, und ihr Abstoßen von sich ist das Ankommen bei sich

¹ Die logische Möglichkeit dieser Struktur des Wesens als Reflexion beruht allgemein gesehen auf dem Sein selbst bzw. der Unmittelbarkeit als solchen, was in Hinsicht des Übergangsproblems von der Seinslogik zur Wesenslogik und der Definition des Wesensbegriffs dargestellt worden ist; indem das Sein als solches nach Hegel mindestens als die *Abstraktion* von allen Bestimmtheiten und somit selber als die *Negativität* anzusehen sein kann, die und deren *Selbstbeziehung* zusammen die Natur seines eigenen Widerspruchs ausmachen, dann enthält es zwar die Selbständigkeit, aber einen (absoluten) Widerspruch in sich, wodurch es in seinen Grund zurückgehen muß. Diese logische Möglichkeit wird also, wie gezeigt werden wird, durch die Darstellung der *Widerspruchsstruktur als solcher* nachgewiesen; dies gilt auch für die Frage, wieso die äußere Reflexion *überhaupt* in die (bestimmende) Reflexion selbst eingeholt werden muß.

selbst.“ (WL II, 27)¹ All dieses gilt als „programmatisch für die Entwicklung des Wesens“². Wenn die Reflexion als setzende jedoch in der Sphäre des durch sie Gesetzten nur die doppelte Negation oder das Andere seiner selbst thematisiert, wodurch sowohl das Gesetzte sein als auch das Vorausgesetzte definiert ist, und wenn die Reflexion das Setzen und das Voraussetzen beide als das Zusammengehen der Negation mit sich definiert, dann tritt sie für die reflexionslogische Rekonstruktion der Seinslogik nur halben Weg weiter und damit wird das Wesen als absolute Reflexion noch nicht vollständig realisiert.

IV.1.1.2. Absoluter Gegenstoß zwischen Setzen und Voraussetzen

Die Reflexion ist nach der bisherigen Betrachtung das Setzen und zugleich das Voraussetzen und umgekehrt das Voraussetzen und zugleich das Setzen. Dieses unmittelbare Einssein von beiden Reflexionsbewegungen charakterisiert die reine setzende Reflexion. Diese setzende Reflexion ist so als die in sich kreisende Reflexionsbewegung „*absoluter Gegenstoß* in sich selbst“ (WL II, 27), denn sie besteht nur im *unmittelbaren Umschlagen* oder im wechselseitigen Voraussetzen von Setzen und Voraussetzen, von Voraussetzen und Zurückkommen, von Sich-Abstoßen und Ankommen-bei-sich. Dieser reinen Zirkularität der setzenden Reflexion mangelt es daher noch an *der Reflexion auf dieses wechselseitige Voraussetzen* selbst bzw. der „Rückkehr des gegenseitigen Voraussetzens in sich selbst“ (WL II, 373), die mit diesem wechselseitigen Voraussetzen nur zusammen ‚die Natur der Reflexion‘ ausmacht. Die Natur der Reflexion als immanente Reflexion der Reflexion nach äußern und der Reflexion nach innen drückt nicht nur die reine Zirkularität aus, sondern auch das, was ›das Sein‹ in *Wahrheit* ist, und dieses wahre Sein wird in der *Wissenschaft der Logik* als ›das Wesen‹ und danach als ›der Begriff‹ im vollständigen Sinne der Wahrheit bestimmt. Darunter versteht Hegel das, „sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein“³, und so besagt er: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur

¹ Vgl. H. Marcuse 1975³, 83: „Es zeigt sich der fundamentale Sachverhalt, daß allererst in dem Hinausgehen über das unmittelbar Daseiende dieses wird, was es ist, daß es durch seine Aufhebung und Rückführung in die Sphäre des Wesens allererst seinen wesentlichen ›Ort‹ bekommt, *gehalten* wird: ›Dies Vorgefundene *wird* nur darin, daß es *verlassen* wird‹, ›das Hinausgehen über das Unmittelbare ist das Ankommen bei demselben‹. Ohne dieses Hinausgehen und Aufheben wäre jede unmittelbare Bestimmtheit des Seienden nur ein momentaner gleichgültiger Zustand einer in ständigen Wechsel gleichgültig perennierenden Materie. Wenn das unmittelbar Daseiende wirklich *ist*, dann hat es dies sein Sein nur durch die das unmittelbare Dasein aufhebende, über es hinausgehende Bewegung der Reflexion.“

² K. J. Schmidt 1997a, 56

³ Enzy. I, § 18, S. 63

insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist.“¹

Die Unmittelbarkeit ist in der setzenden Reflexion nur als die doppelte Negation oder das Andere seiner selbst, die bzw. das selbst als die Reflexion anzusehen ist; „die Voraussetzung der Rückkehr in sich“ bzw. die Unmittelbarkeit, „woraus das Wesen *herkommt* und erst als dieses Zurückkommen *ist*“, ist nur „in der Rückkehr selbst“. Und das Wesen als Reflexion ist „das Hinausgehen über das Unmittelbare“, aus dem es *herkommt*; dies Hinausgehen *ist* zugleich „durch dies Hinausgehen“. (WL II, 27) D. h. das Wesen *hat* nicht diese Bewegung in sich, sondern es *ist* sie selbst; ohne die Bewegung wäre das Wesen auch nicht.² Die Beziehung des Negativen auf sich, wodurch das Wesen als Reflexion definiert ist, ist so das Zusammengehen des Negativen mit sich selbst: „Das Hinausgehen über das Unmittelbare“ ist unmittelbar „das Ankommen bei demselben“. (WL II, 27f.)³ Es kann damit auch so gesagt sein: „Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um und ist nur so Selbstbewegung – Bewegung, die aus sich kommt, insofern die *setzende* Reflexion *voraussetzende*, aber als *voraussetzende* Reflexion schlechthin *setzende* ist.“ (WL II, 28) Diese Selbstbewegung bzw. jene insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität, wodurch die Bewegung des Wesens als Fortgehen und zugleich als Umwenden in sich verstanden wird, zeigt hier nur den Charakter der reinen setzenden Reflexion, der zwar mit dem Charakter der absoluten vollendeten Reflexion gleich ist, aber von diesem noch zu unterscheiden ist; während die setzende Reflexion so nicht „die vollendete“ ist, weil sie ihre Bestimmung „nicht an die Stelle eines Anderen“ setzen kann, ist die bestimmende Reflexion, die Hegel „die vollendete“ nennt, „die Einheit der *setzenden* und *äußeren* Reflexion“. (WL II, 32)

In dieser reinen setzenden Reflexion liegt auch das unmittelbare Zusammengehen von Reflexion und Unmittelbarkeit zugrunde. Die Reflexion ist „sie selbst“ und „ihr Nichtsein“, und sie ist nur „sie selbst“, insofern sie „das Negative ihrer“ ist, weil „das Aufheben des Negativen“ nur als „ein Zusammengehen mit sich“ des Negativen ist. Und die Unmittelbarkeit, die die Reflexion als setzende voraussetzt, ist „schlechthin nur als *Gesetzsein*, als *an sich* Aufge-

¹ PdG, S. 23

² Vgl. WL II, 85: „Dieser Umstand *erschwert* (Hervorhebung v. Vf.) die Darstellung der Reflexion überhaupt; denn man kann eigentlich nicht sagen, das *Wesen* geht in sich selbst zurück, das *Wesen* scheint in sich, weil es nicht *vor* oder *in* seiner Bewegung ist und diese keine Grundlage hat, an der sie sich verläuft. Ein Bezogene tritt erst im Grund nach dem Momente der aufgehobenen Reflexion hervor.“

³ Vgl. H. Marcuse 1975³, 84f. „Aber nicht nur das Bestehen des unmittelbaren Daseins konstituiert sich erst in dieser hinausgehenden und rückkehrenden Bewegung, sondern auch – das Bestehen des Wesens selbst. Denn das Wesen *wird* nur als diese Bewegung und *ist* nur in ihr. ... Das meint nicht, daß die beiden Dimensionen wieder zusammenfallen[,] ... aber sie sind keine für sich eigenständigen, isoliert angesetzten ›Welten‹, die dann hinterher in Verbindung gebracht werden, sondern Dimensionen des Seins, die ihrem Sein nach von vornherein auf einander angewiesen sind, die nur aneinander ›Bestehen‹ haben und sich nur in ihrer zwiespältigen Einheit bewegen. ... hört es (sc. das Seiende) nicht auf, in der Zwiespältigkeit von Dasein und Wesen zu sein.“

hobenes, das nicht verschieden ist von der Rückkehr in sich und selbst nur dieses Rückkehren ist“. (WL II, 28) In diesem Sinne ist nicht nur das Gesetzsein, sondern auch das Vorausgesetztsein in der setzenden Reflexion noch nicht *bestimmtes* Bezogenes auf die Reflexion, weil sie, indem sie die Unmittelbarkeit haben und dadurch bestehen, zugleich schon selbst als ein an sich Aufgehobenes oder Negiertes bestimmt werden und damit selbst die Reflexion bzw. das Rückkehren sind. Das Wesen als absolute Reflexion war als die strukturelle Einheit der Negativität bzw. Reflexion und der Unmittelbarkeit bestimmt, worin die Grundbestimmungen des Seins auch als Anderes seiner selbst oder doppelte Negation sich *erhalten* und ihr Verhältnis zueinander nicht mehr ein seinslogisch aufeinanderfallendes, äußerliches, noch ein unmittelbares Umschlagen ineinander in der setzenden Reflexion, sondern ein ihnen eigenes, wesensinternes *Bestimmtheits-* oder *Andersheitsverhältnis* ist. In der setzenden Reflexion differenziert sich also die Ebene des durch die Reflexion Gesetzten noch nicht aus. Deswegen bleibt darin ein Bestimmtheits- oder Andersheitsverhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit „unverarbeitet“¹ stehen. Dies zu thematisieren, ist Aufgabe der äußeren Reflexion.

Aber die Unmittelbarkeit ist zugleich „bestimmt als *Negatives*, als unmittelbar *gegen* eines, also gegen ein Anderes“ aufgrund der zweimal verdoppelten Negation. Die Reflexion ist somit „bestimmt“; nach dieser Bestimmtheit „hat“ sie „eine Voraussetzung“ und fängt „von dem Unmittelbaren als ihrem Anderen“ an. Solche Reflexion begreift Hegel als „*äußere Reflexion*“. (WL II, 28) Dies deutet an, daß das Wesen als Reflexion sich *durch sich*, nämlich durch seine eigene Negativität, in das daseinsmäßig umgeformte Wesen zurückverwandelt², damit zwischen Wesen und Sein wieder ein Verhältnis der einfachen Negation, nämlich das *Bestimmtheits-* oder *Andersheitsverhältnis* zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit, entsteht. Diese Struktur kann aber nicht rückläufig in die Figur der setzenden Reflexion zu integrieren sein, weil die Unmittelbarkeit zugleich die Selbständigkeit *gegen* das Wesen als Reflexion

¹ Chr. Iber 1990, 167. Vgl. auch ders. S. 164f.: „*Erstens* ist die setzende Reflexion nur relativ konsistent, denn sie zirkulär konstruiert, ... Damit ist sie unendliche Selbstreflexion, und es ist nicht absehbar, wie sie aus diesem Zirkel heraus zur Bestimmtheit gelangen soll. Das Moment, das zu einer solchen Weiterentwicklung führt, muß sich aber in der setzenden Reflexion selbst finden lassen. Tatsächlich weist die setzende Reflexion *zweitens* ein in ihr ignoriertes Moment auf. Denn indem die setzende Reflexion Einheit von Setzen und Voraussetzen ist, ist die Differenz dieser beiden Momente nicht prägnant festzuhalten. ... Doch ist in der Entwicklung der voraussetzenden Reflexion ein Verhältnis realer Andersheit entstanden. ... Aus den bisherigen Überlegungen zum Übergang von der setzenden zur äußeren Reflexion haben sich mithin zwei gegenläufige Folgerungen ergeben: Zum einen tritt ein zuvor unberücksichtigtes Moment, die Differenz oder Andersheit von Reflexion und Unmittelbarkeit in den Vordergrund; zum anderen tritt ein zuvor berücksichtigtes Moment, das Setzen, in den Hintergrund. Indem ein zuvor unberücksichtigtes Moment, die Differenz von Reflexion und Unmittelbarkeit, in den Vordergrund tritt, ist jedoch noch nichts über die Legitimität des Vergessens des Setzens gesagt worden.“

² Z. B. beschreibt Hegel so: „Der Grund ist das Unmittelbare und das Begründete das Vermittelte. Aber er ist setzende Reflexion; als solche macht er sich zum Gesetzsein und ist voraussetzende Reflexion; so bezieht er sich auf sich als auf ein Aufgehobenes, auf ein Unmittelbares, wodurch er selbst vermittelt ist. Diese Vermittlung, als Fortgehen vom Unmittelbaren zum Grunde, ist nicht eine äußere Reflexion, sondern, wie sich ergeben, das eigene Tun des Grundes, oder, was dasselbe ist, die Grundbeziehung ist als Reflexion in die Identität mit sich ebenso wesentlich sich entäußernde Reflexion.“ (WL II, 113)

erhalten hat. So sagt W. Jaeschke, daß die äußere Reflexion in Überbietung der setzenden Reflexion, worin das Gesetzte immer schon ‚ein Negiertes‘ ist, „eine Struktur“ einführt, in der „das Gesetzsein“ nicht bloß „den Schein von Andersheit gegenüber dem Wesen“, sondern „ein vom Wesen unabhängiges Bestehen“ hat. Und er behauptet: „Indem der Begriff der äußeren Reflexion erstmals diese komplexe Struktur – daß die Äußerlichkeit der Bezogenen mit ihrer Selbstbeziehung zusammenfällt – wenn auch auf noch unentwickelte Weise in den Wesensbegriff einbringt, markiert er einen wichtigen Abschnitt auf dem Weg vom elementaren Gedanken der Negation hin zur entfalteten Struktur des Begriffs.“¹

Der Übergang von der setzenden zur äußeren Reflexion kann so als einer Übergang von der *Reinheit* der Reflexion zu ihrer *Bestimmtheit* zu verstehen sein. Diese Bestimmtheit der Reflexion repräsentiert jene in der Logik des Scheins thematisierte „*Bestimmtheit des Wesens*“ (WL II, 21), aber jetzt in umgekehrter Richtung; während die Logik des Scheins versuchte, den Begriff des Wesens als die absolute Reflexion zu definieren, handelt es sich in der Logik der Reflexion um die Realisierung des Wesens als Reflexion, wenn auch hier in dem abstraktesten Sinne seiner Realisierung.² Bevor diese Bestimmtheit der Reflexion durch die Unmittelbarkeit und damit die äußere Reflexion betrachtet wird, kann es noch nicht umhin, auf ein Problem des notwendigen Übergangs von der setzenden in die äußere Reflexion aufmerksam zu machen. Dies Problem ergibt sich aus der Frage, wie sich wieder die Unmittelbarkeit *gegen* die Reflexion ergibt, wodurch der Übergang von der setzenden zur äußeren Reflexion entsteht, oder wie sich die äußere Reflexion in den Gang der logischen Entwicklung des Wesens selbst einordnen lassen kann.

Was diese logische Einordnung der äußeren Reflexion betrifft, stellt D. Henrich „zwei Schwierigkeiten“ ein, und zwar bezüglich ‚des Status der äußeren Reflexion‘ und ‚der systematischen Ordnung der Reflexionstrias‘. Diese Schwierigkeiten ergeben sich dadurch: Geht einerseits der äußeren Reflexion ‚die Identifikation von Schein und Wesen‘ bzw. von Unmittelbarkeit und Reflexion voraus, so muß gezeigt werden, wie diese Identifikation selbst zu ‚ihrem Verlust‘ führen kann, den die äußere Reflexion verlangt. Andererseits, wenn aus der Betrachtung der äußeren Reflexion wie bei Hegel der Gedanke der bestimmenden Reflexion zu gewinnen ist und die Identifikation von Schein und Wesen ‚allein und direkt‘ zu diesem Gedanken führen wird, so wäre nicht mehr zu sehen, wie diese Identifikation der äußeren Reflexion vorangehen kann. Und Henrich ist von der Meinung, daß keine Interpretation ‚voll-

¹ W. Jaeschke 1978, 88

² Vgl. WL II, 16: „Seine (sc. des Wesens) Bewegung besteht darin, die Negation oder Bestimmung, an ihm zu setzen, dadurch sich *Dasein* zu geben und das als unendliches Fürsichsein zu werden, was es an sich ist. So gibt es sich sein *Dasein*, das seinem Ansichsein *gleich* ist, und wird der *Begriff*. Denn der Begriff ist das Absolute, wie es in seinem Dasein absolut oder an und für sich ist.“

ständig‘ sein könnte, die diese Schwierigkeiten nicht ‚anerkennt und überwindet‘ und daß die Identifikation von Schein und Wesen nicht nur ‚entscheidende Bedingung‘ für die bestimmende Reflexion ist, sondern sie auch die äußere Reflexion zu ‚ihrer Bedingung‘ hat. Nach ihm ist die äußere Reflexion „nicht nur als Exkurs, sondern als logische Kategorie, durch die zugleich Kategorien spezifiziert werden können“, anzunehmen.¹ Sie ist also eine notwendige Bedingung für die bestimmende Reflexion, wo zum ersten Male von vollendeter Reflexion die Rede ist. Um diese Schwierigkeiten aufzulösen, müssen in Augen des Verfassers zunächst die allgemeinen Formen der Reflexion voneinander unterschieden werden, ihre Differenz muß dargestellt werden und von den Aufgaben der Logik der Reflexion muß die Rede sein.

Wir haben das Wesen als die einheitliche Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität bestimmt, worin die beiden Negationsweisen und dementsprechend die zweideutige Bedeutung der Unmittelbarkeit zusammen spielen und die absolute Reflexion konstituieren. In solcher Struktur können die einfache Negation und die doppelte Negation oder das seinslogische Andere und das reflexionslogische Andere nicht einfach wie in der setzenden Reflexion als unmittelbar miteinander identisch verstehen zu sein und damit auch nicht die Grundbestimmungen des Seins, das unmittelbare Sein und das Ansichsein. Deswegen mag die Unmittelbarkeit nicht einfach im ganzen auf die reine setzende Reflexion reduziert werden; die Unmittelbarkeit muß in ihrem ganzen Sinne nochmal thematisiert und dadurch nicht mehr der setzenden, sondern der absoluten vollendeten Reflexion immanent werden, damit sie nicht von dieser hinweggenommen wird, sondern darin sich erhalten kann, und zwar in ihrer oben erwähnten zweideutigen Bedeutung. Hier liegt nicht mehr die Einheit von Reflexion und Unmittelbarkeit, sondern *die Einheit der Einheit und des Unterschiedes von der Reflexion und der Unmittelbarkeit aufgrund der zweimal verdoppelten Negation* zugrunde, worin diese beiden, Reflexion und Unmittelbarkeit, die Basis-Komponenten der Logik ausmachen. Die äußere Reflexion thematisiert diese Verhältnisse der Basis-Komponenten zueinander weiter als die setzende Reflexion; die setzende Reflexion ist so durch ihr Nicht-Vollständigsein charakterisiert worden, daß einerseits die Ebene des durch die Reflexion Gesetzseins noch nicht ausdifferenziert ist, wodurch die reine Zirkularität von Setzen und Voraussetzen entstanden ist, und daß andererseits die einfache Negation bzw. das seinslogische Andere und damit die Seinslogik in ihrem ganzen Sinne noch nicht reflexionslogisch rekonstruiert worden ist, damit das Wesen als absolute Reflexion noch nicht vollständig realisiert wird.

¹ D. Henrich 1978a, 291-292. Dieser Standpunkt seiner zweiten Auffassung der ‚Logik der Reflexion‘ mag von dem Standpunkt seiner ersten Auffassung zu unterscheiden sein, der so heißt: „Wird also zum Gedankengang der ›setzenden Reflexion‹ nichts hinzugefügt, so kann auch die ›äußere Reflexion‹ nicht mehr als eine Anmerkung sein. In ihr würde dargelegt, was sich ergibt, wenn die Reflexion beim Voraussetzen ihre eigene setzende Tätigkeit vergessen macht.“ (ders. 1967b, 126)

Mit der Überlegung dieses Unvollständigseins der setzenden Reflexion muß der Grund für den Übergang von der setzenden in die äußere Reflexion in dem Begriff des Wesens als solchem untersucht werden. Das Wesen hat als absolute Reflexion so die selbstbezügliche absolute Negativität zur Natur, daß das Scheinen des Wesens in ihm selbst von Anfang an auf sein Scheinen in Anderes angelegt ist und die Entwicklung der logischen Struktur des Wesens daher untrennbar mit seiner Bewegung nach außen verbunden ist; sonst wäre es nur ein unbestimmtes Ansichsein bzw. Substrat. Durch diese Selbstbezüglichkeit der Negativität hebt es sich selbst auf und verwandelt sich in das daseinsmäßig umgeformte Wesen zurück, damit ein äußerliches Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit entsteht. Hegel motiviert also diesen Übergang „einzig und allein durch die Intention der absoluten Reflexion, sich zu bestimmen“¹. Hier kann eine Frage aufgestellt werden, welchen methodischen Sinn diese Übergangsweise in sich hat.² Selbst wenn Chr. Iber von „einem plötzlichen *Aus-sich-Heraustreten*“ des Wesens oder einem „Vergessen des Setzens“ redet³, gibt er uns auf diese

¹ K. J. Schmidt 1997a, 48: „Stattdessen motiviert er den Übergang von der setzenden zur äußeren Reflexion einzig und allein durch die Intention der absoluten Reflexion, sich zu bestimmen. Bestimmen aber bedeutet in der Wissenschaft der Logik Negation, Unterscheidung, Gegeneinanderstellen der Positionen. Durch das Gegen-einander von Reflexion und ihrem entfremdeten Anderen hat sich die Reflexion einen weiteren Grad von Bestimmtheit erworben. Um den Prozeß des Selbstbestimmens des Wesens fortsetzen zu können, benötigt Hegel das Instrument der radikalen Trennung, der pointierten Unterschiedenheit.“

² Selbst wenn D. Henrich (1978a, 224) so richtig besagt: „Stellt man allgemeine Eigenschaften fest, die sich in ... verschiedenen Phasen wiederholen, so sind diese Eigenschaften für den Gang als solchen nicht wesentlicher als das, was für jede einzelne Phase als solche spezifisch ist“, meint der Vf. jedoch, daß dieser darzustellende methodische Sinn des Übergangs von der setzenden in die äußere Reflexion, der bei Hegel als Moment der absoluten Reflexion die Weise der Sich-Realisierung jeder Begriffe, nämlich reflexionslogisch die Verdopplung der Reflexion in sich und in die Unmittelbarkeit, bedeutet und methodologisch immer mit der Rückkehr in sich zusammen gedacht werden muß, umfänglich im voraus gesagt einen wichtigen Aufschluß über folgende Übergänge gibt: *Verdoppeln* der Reflexion (WL II, 28), *Verlieren* in die Negation oder das Gesetztsein, nämlich in die Reflexionsbestimmung (WL II, 34), *Zerfallen* der Identität bzw. des Unterschiedes in Verschiedenheit (WL II, 47), *Erlöschen* der Reflexion in die Unmittelbarkeit im Übergang vom Grund in die Erscheinung oder *Auseinanderfallen* beim ›Ding-an-sich und der Existenz‹ (WL II, 124, 129), *Verlust* des Absoluten in die Veränderlichkeit und Zufälligkeit des Seins, nämlich in den Modus (WL II, 193), *Verlust* des Begriffs als Allgemeinheit durch die Besonderheit in die Einzelheit (WL II, 288, 299), *Verlieren* des Begriffs in die Beziehung der *selbständigen* Bestimmungen, nämlich in das Urteil als die absolute, ursprüngliche *Teilung seiner* (WL II, 301), *Versinken* oder *Verlieren* des Begriffs als Subjektivität in die Objektivität (WL II, 271, 474, 487), *Frei-Entlassen* der absoluten Idee in die Natur als absolutes Anderssein (WL II, 573). Aber hier liegt zugrund, daß dieser Verlust zugleich als „gesetzt“ „die absolute Rückkehr ... in sich“ ist (WL II, 288). So sagt Hegel, daß dieses Entlassen des sich wissenden Geistes aus der Form seines Selbsts in das sinnliche Bewußtsein bzw. den Anfang „die höchste Freiheit und Sicherheit seines Wissens von sich“ (PdG, S. 590) ist. Dazu vgl. auch die Opfertheorie des Geistes von R.-P. Horstmann (1974, 216f.) in bezug auf Hegels politische Philosophie.

³ Chr. Iber 1990, 157, 165. Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 47, 47 Anm. 70: „Es erhebt sich die Frage, inwiefern die Gegensätzlichkeit des Anderen und der Reflexion in der äußeren Reflexion *schärfere Umrisse* annehmen kann, als das bei der setzenden Reflexion der Fall ist. Gerade diesen Punkt hat Hegel nicht ausgeführt. Eine mögliche Antwort könnte im Hinweis darauf bestehen, daß im Gegenüber von Reflexion und ihrem Negativen die Herkunft des letzteren auf Grund einer Selbstvergessenheit der Reflexion aus dem Blickfeld geraten ist. Hegel argumentiert jedoch nicht mit dem Begriff der Selbstvergessenheit der Reflexion.“ „Die Frage, ob man legitim von ›Vergessen‹ sprechen kann, diskutiert Iber. Iber begreift die äußere Reflexion als ›Bereicherung‹ der Reflexion. Der Übergang von der absoluten zur äußeren Reflexion vollziehe sich mit Notwendigkeit. Sicherlich ist diese Interpretation zu begrüßen, doch auch bei Iber *unterbleibt* (Hervorhebung v. Vf.) die Begründung für die plötzliche Verschärfung der Differenz zwischen Reflexion und ihrem Anderen auf der Stufe der äußeren Reflexion (vgl. Chr. Iber 1990, 165-168).“

Frage eine plausible, prägnante Antwort an: Wenn die These richtig ist, daß die Identifizierung von Reflexion und Unmittelbarkeit „nach der Stabilisierung der Differenz der beiden Reflexionsfälle durch die Andersheitsbeziehung der äußeren Reflexion“ durch die bestimmende Reflexion vollgebracht wird, dann kann der äußeren Reflexion „ein logischer Ort“ in der Reflexionstrias zugeordnet und damit der Sachverhalt erhellt werden, daß es für die äußere Reflexion „konstitutiv“ ist, daß sich aus ihr „ein Mehr an logischen Strukturen“ ergibt: „Die These des Mehr an logischen Strukturen bedarf genereller Begründung. Die Begründung kann aus der logischen Gesamtverfassung der *Wissenschaft der Logik* gegeben werden. Die Logik besteht aus zwei logischen Strukturen. Die erste hat die Form einer *Kreisbewegung*, die in sich zurückläuft. Die zweite ist eine *Linearbewegung*, die den Fortschritt der Gedankenbewegung sichert.“¹

In der Wesenslogik ist „das *Zugrundeliegen* des Seins“ „in die sich auf sich beziehende Negativität aufgelöst“², was das Resultat der Seinslogik ist. Als solche Negativität ist das Wesen als „die unendliche Bewegung des Seins“ (WL II, 14) und als die absolute Reflexion bestimmt, die darin besteht, „*sie selbst* und *nicht sie selbst*, und zwar in *einer* Einheit zu sein“ (WL II, 25)³. Das Wesen als absolute Reflexion enthält „eine ihre Kreisstruktur potenziell sprengende Komponente von Negativität“⁴ in sich, wodurch der Übergang von der setzenden zur äußeren Reflexion gesichert wird. Die äußere Reflexion bedeutet „eine Verwandlung und Bereicherung des Reflexionsbegriffs“, durch die eine Linearbewegung der Reflexion entsteht. In der äußeren Reflexion gibt das Wesen seiner *reinen* Reflexion die Realität und reflektiert auch „das logische Mehr des Reflexionsbegriffs“⁵. Wird die immanente Bewegung

¹ Chr. Iber 1990, 175. Iber hat dafür von Hegel folgendes zitiert: WL II, 571f., 567: „Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist.“ „Indem nun diese Bestimmtheit die nächste Wahrheit des unbestimmten Anfangs ist, so rügt sie denselben als etwas Unvollkommenes, sowie die Methode selbst, die von demselben ausgehend nur formell war. Dies kann als die nunmehr bestimmte Forderung ausgedrückt werden, daß der Anfang, weil er gegen die Bestimmtheit des Resultats selbst ein Bestimmtes ist, nicht als Unmittelbares, sondern als Vermitteltes und Abgeleitetes genommen werden soll, was als die Forderung des unendlichen *rückwärts*gehenden Progresses im Beweisen und Ableiten erscheinen kann, – so wie aus dem neuen Anfang, der erhalten worden ist, durch den Verlauf der Methode gleichfalls ein Resultat hervorgeht, so daß der Fortgang sich ebenso *vorwärts* ins Unendliche fortwälzt.“

² Chr. Iber 1990, 162

³ Dieser Gedanke muß von der reinen setzenden Reflexion zu unterscheiden sein, die nur darin besteht, „*sie selbst* und ihr Nichtsein“ (WL II, 28) und in dem absoluten Gegenstoß bzw. der reinen Zirkularität von beiden zu sein, weil das Wesen außerdem noch in *einer* Einheit besteht. Indem Chr. Iber (1990) die Wesenslogik als Metaphysik absoluter Relationalität interpretiert, die den Titel seinen Buchs ausmacht, möchte er in Augen des Vf. im empathischen Wortsinne der *absoluten Relationalität* diesen Unterschied bei der Logik der Reflexion nicht genug berücksichtigen.

⁴ Chr. Iber 1990, 162. Iber hat diesen Gedanken hier dafür benützt, zwischen ‚der absoluten Reflexion‘ und ‚der affirmativen Unendlichkeit‘ zu unterscheiden, die aufgrund ihrer Kreisstruktur wiederum in einfache Unmittelbarkeit zusammensinkt.

⁵ Chr. Iber 1990, 166, 176

der äußeren Reflexion vollständig dargestellt werden, dann kann es gesagt werden: „Insofern die Bewegung von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion den Linearprozeß mit dem Kreisprozeß verbindet und so die beständig fortschreitende Aufnahme ›unmittelbarer Gegebenheiten‹ in den Zirkel der Reflexion darstellt, überwindet die Wesenslogik die seinslogische Alternative von infinitem Regreß endlicher Bestimmungen einerseits und die in einfache Unmittelbarkeit zusammenfallende Kreisbewegung andererseits, so gewiß sie die ›Sphäre des Seins‹ insgesamt überwindet.“¹ Die äußere Reflexion ist als ein Moment der totalen logischen Reflexion anzunehmen und die Reflexionstrias stellt die Überwindung der gesamten Sphäre des Seins dar, damit das Wesen als absolute vollendete Reflexion zugleich realisiert werden kann.

IV.1.2. Die äußere Reflexion

IV.1.2.1. Verdopplung der Reflexion in die negativ selbstbezügliche Reflexion und die Reflexion-in-sich

Vor der Thematisierung der äußeren Reflexion ist es zunächst auf einen Unterschied zwischen der *äußeren* und der *äußerlichen* Reflexion oder auf eine Frage aufmerksam zu machen, in welches Verhältnis die absolute, die äußere und die äußerliche Reflexion sich zueinander einbringen lassen. W. Jaeschke äußert sich so: Die äußere Reflexion ist von solchen äußerlichen Reflexionen unterschieden, die, wenn auch es schwierig ist, diese genau zu definieren, er ‚subjektives Raisonement‘, ‚Formen des subjektiven Denkens‘ oder ‚Sammelbezeichnung für mentale Akte unterschiedlichster inhaltlicher Bestimmung‘ nennt.² So spricht Hegel in der

¹ Chr. Iber 1990, 182. Diese methodische Verbindung des Kreisprozesses und des Linearprozesses beruht auf der „Methode der Wahrheit“ (WL II, 566), die Hegel auch „die *Dialektik*“ nennt: Sie ist ebenso sehr „*analytisch*“ als auch „*synthetisch*“ (WL II, 577), „jedoch nicht in dem Sinn eines bloßen Nebeneinander oder einer bloßen Abwechselung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, daß sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäß in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält“ (Enzy. I, § 238 Zusatz, S. 390). Vgl. K. Düsing 1984², 314: Diese Einheit der verschiedenen Methoden des Erkennens beruht bei Hegel als „die absolute Methode“ auf „dem Begriff der absoluten, sich im Gegenstand nur auf sich selbst beziehenden Subjektivität“.

² W. Jaeschke 1978, 88, 89, 95. Vgl. auch ders., S. 94f.: „Vom Methodenideal läßt sich nicht ausschließen, daß es bei der wissenschaftlichen Explikation des als an und für sich bestimmt geltenden kategorialen Zusammenhang theoretische Situationen gibt, in denen die Fortbestimmung der Begriffe durch die Postulate der Immanenz und Konsistenz allein nicht eindeutig festgelegt ist. Man muß aus Hegels fast stets argumentierender Darstellung schließen, daß diese Situation den Regelfall bildet. Aber durch diese Überlegung wird die äußerliche Reflexion nicht wieder in die Rechte eingesetzt, ... Die äußerliche Reflexion ist weder Explikativ noch Thema der *Logik*. Ihr Vorkommen in der Wissenschaft der Logik verdankt sie allein dem Zwang, der von der Reflexionskultur der Gegenwart ausgeht, – dem Zwang zu einer negativ-propädeutischen Explikation, die scharf unterschieden werden muß von der auch für die *Logik* unverzichtbaren intern-wissenschaftlichen Explikation, die – als ›entwickelnde Betrachtung‹ des Begriffs (WL I, 117) – auf die Seite nicht unserer Reflexion, sondern der gesetzten

›Anmerkung‹ zur äußeren Reflexion über „die Bewegung der Urteilskraft“ ‚in subjektivem Sinne‘ und „die äußerliche Reflexion“, der eine Zeitlang ‚alles Üble‘ nachgesagt und die als ‚der Antipode und Erbfeind der absoluten Betrachtungsweise‘ angesehen ist, und auch über „die denkende Reflexion“, die von ‚einem gegebenen, ihr fremden Unmittelbaren‘ ausgeht und als ‚ein bloß formelles Tun‘ betrachtet ist. (WL II, 30-31)¹ Zu diesem Unterschiede der äußeren und der äußerlichen Reflexion gibt Jaeschke ‚zwei Argumente‘: „Die äußere Reflexion, deren logischen Begriff Hegel hier entwickelt, kann als konstitutives Moment der Erklärung der absoluten Idee nicht zugleich die diesem Gang äußerliche Gegenposition subjektiven Räsonnements bilden.“² „Andererseits schließt die Architektonik des Systems aus, daß in der *Logik* als einer Ontologie des Begriffs – zumal in ihrem objektiven Teil – Formen des subjektiven Denkens thematisiert werden, die als solche in die Psychologie gehören.“³

Indem Hegels *Logik* „die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins“ (WL I, 43) voraussetzt und die „Reflexion überhaupt“ (WL II, 31) thematisiert, kann es unter der Annahme jener Unterschiede gesagt werden: Indem die hier darzustellende seinslogische Reflexion, die zwar von den oben erwähnten äußerlichen Reflexionen unterschieden ist, aber auf der logischen Ebene diese vertritt, auf die kritische Weise aufgehoben und in die logisch-objektive, spekulative Reflexion integriert wird, und indem die Kritik an den äußerlichen Reflexionen auch als ein integraler Bestandteil der äußeren Reflexion begriffen wird,⁴ verstößt der Begriff der äußeren Reflexion nicht „gegen die Methodenpostulate der Immanenz und

Bestimmtheit des Begriffs, des an und für sich bestimmten kategorialen Zusammenhangs fällt. Für ihn nimmt Hegel in Anspruch, daß er ausschließlich im logischen Begriff der reinen Subjektivität als der absoluten Formtätigkeit gründe.“

¹ Vgl. R.-P. Horstmann 1991, 96: „Reflexionsphilosophie ist für Hegel zunächst als Ausdruck einer Zeit, einer geschichtlichen Situation bestimmt. Eine solche Zeit ist der Entzweiung, dem Gegensatz, der Unfähigkeit und dem Unwillen, ein den Ganzheits- und Einheitsaspekt der Wirklichkeit festhaltendes Weltbild zu entwickeln, in der Weise verfallen, daß ihr die Überwindung der Entzweiung, die Wiederherstellung der durch den Verstand des Menschen ›zerrissenen Harmonie‹ unmöglich ist. Die einer solchen Zeit verpflichtete Philosophie steht in der Gefahr, deren Schicksal insofern zu teilen, als auch sie sich als unfähig erweist, die existierenden Gegensätze, die als die konkreten Formen der Entzweiung auftreten, wenigstens im Denken aufzuheben. Und selbst dort, wo die Philosophie die Überwindung dieser Gegensätze anstrebt – nach Hegel ›das einzige Interesse der Vernunft‹ (Hegel Bd. 2, S. 21) – und sich insofern auf eine bestimmte Vorstellung von Einheit bzw. Harmonie bezieht, selbst dort mag sie nach Hegel den Bedingungen ihrer Zeit verpflichtet bleiben und zu nichts anderem als zu neuen und schärferen Gegensätzen kommen. Dieses den Gegensätzen Unterworfensein macht eben für Hegel den reflexionsphilosophischen Charakter einer Philosophie aus, gegen den er den sog. spekulativen Charakter der wahren Philosophie betont.“

² W. Jaeschke 1978, 88

³ W. Jaeschke 1978, 89. Vgl. auch ders., S. 90f.: „Es erscheint deshalb als nicht überflüssig, ansatzweise eine Typologie der Funktionen der äußerlichen Reflexion zu entwerfen, da ihre Einführung prinzipielle Probleme für die Gültigkeit der Methodenpostulate aufwirft.“

⁴ Vgl. Enzy. I, § 24 Zusatz 3, S. 87: „Das Wahre an und für sich ist indes in diesen beiden Weisen (sc. der Erfahrung und der Reflexion) noch nicht in seiner eigentlichen Form vorhanden. Die vollkommenste Weise des Erkennens ist die in der reinen Form des Denkens. ... Die sämtlichen Formen des endlichen Denkens werden im Verlauf der logischen Entwicklung vorkommen und zwar so, wie sie nach der Notwendigkeit auftreten: hier (sc. in der Einleitung) müßten sie auf unwissenschaftliche Weise zunächst aufgenommen werden als etwas Gegebenes. In der logischen Abhandlung selbst wird nicht nur die negative Seite dieser Formen aufgezeigt, sondern auch die positive Seite derselben.“

Konsistenz“¹ und ihre Äußerlichkeit kann nicht „gegenüber dem immanenten Gang der logischen Bestimmungen“, sondern „durch das Verhältnis von Wesen und Gesetzsein innerhalb des umfassenderen Wesensbegriffs“ definiert werden.² In diesem Sinne liegt für das System Hegels „die Öffnung, in der das Empirische in den Gang der Dialektik eintritt“, nämlich „die Mehrheit im Sein“³ als „eine der Bestimmungen des Seins“ (WL II, 221), die in der spekulativen Logik Hegels durch die Begriffe der Verschiedenheit bzw. Mannigfaltigkeit, Materie, Bedingung, Zufälligkeit usf. thematisiert wird. „Die komplexe Negationsbeziehung, die die interne Struktur der logischen äußeren Reflexion ausmacht, gründet nicht in einer dem Wesen fremden Negativität einer äußerlich-abstrahierenden Reflexion, sondern in der immanenten Negativität des Wesens als eines Moments der reinen Formtätigkeit des Begriffs.“⁴ So macht die äußere Reflexion ein Moment der absoluten Reflexion aus und die absolute spekulative Reflexion ist als immanente Bewegung des objektiven Denkens „die eigene Reflexion des Begriffs“; die Möglichkeit dieser spekulativen Reflexion ist auch „die Voraussetzung dafür, daß die Rede von äußerlicher Reflexion sinnvoll ist“.⁵

Die setzende Reflexion, die als *wechselseitig-zirkuläres* Voraussetzen von Setzen und Voraussetzen bzw. von Reflexion und Unmittelbarkeit die Reflexion *auf* dieses wechselseitige Voraussetzen selbst mangelt, ist so „das in ihm selbst scheinende Wesen“ und setzt sich nur „den Schein, das Gesetzsein“ voraus. (WL II, 28) Aber „die Reflexion in ihrem Setzen hebt unmittelbar ihr Setzen auf“ (WL II, 29) und sie setzt damit sich „als aufgehoben, als das Negative ihrer“ voraus; sie ist so durch diese aufgehobene Reflexion, nämlich die von dem Gesetzsein unterschiedene selbständige Unmittelbarkeit, *bestimmt*. Als solche bestimmte Reflexion erfaßt Hegel sie als „die äußerliche oder reale Reflexion“. In dieser Bestimmung ist sie „verdoppelt“: Sie ist einmal als „die als negativ sich auf sich beziehende Reflexion“ und andermal als „das Vorausgesetzte oder die Reflexion-in-sich, die das Unmittelbare ist“. (WL II, 28) Diese Identifizierung von Vorausgesetztsein und Reflexion-in-sich entspricht philosophisch gesehen dem Begriff des Substrats oder Dings-an-sich, der bei Hegel als die

¹ W. Jaeschke 1978, 89

² W. Jaeschke 1978, 88f.

³ P. Rohs 1982³, 265. Hier beschreibt Rohs so weiter: „In diesem Sinne also läßt Hegel das Empirische nicht nur zu im Gange seiner Methode, sondern erweist es sogar als notwendig, – notwendig nämlich als notwendige Bedingung für Nichteinseitigkeit, für vollendetes Durchschreiten aller Möglichkeiten von Differenz. Das Empirische schlüpft nicht nur herein, weil es nun mal nicht vermieden werden kann, sondern es erweist sich als gefordert, und zwar nicht wiederum nur empirisch gefordert, sondern aus dem Wesen der Form (bzw. der Reflexion – Hinzufügung v. Vf.) gefordert. ›Das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff‹ (Hegel Bd. 19, S. 172).“

⁴ W. Jaeschke 1978, 89

⁵ W. Jaeschke 1978, 95. Jaeschke besagt so weiter: „Weil Hegel eine eigene Negativität des Begriffs ansetzt, kann er unsere äußerliche Reflexion zu einem wissenschaftlich gleichgültigen Explikativ abwerten, obwohl sie formal der transzendentalphilosophischen Reflexion entspricht.“ (ebd., 95)

seinslogische Unmittelbarkeit bzw. Andersheit thematisiert wird; er gilt als die Grundlage für die Bestimmtheit oder Negativität. Wenn allein das Substrat oder das Ding-an-sich irgendeiner Explikation nur durch eine subjektiv-äußerliche Reflexion fähig wäre, so wäre nicht zu sehen, wie sein Begriff innerhalb der *Logik* abgehandelt werden kann. Dazu bringt Hegel hier „die Verdopplung der Reflexion“¹ und dann die äußere Reflexion als „Schluß“ (WL II, 29) zur Darstellung.

Mit der Selbstaufhebung der Reflexion ergibt sich das Andere der Reflexion wieder, das nunmehr als das seinslogische Anderes vom reflexionslogischen Anderen zu unterscheiden ist.² Negationstheoretisch gesehen ist das Unmittelbare, das die Reflexion nunmehr voraussetzt, als die reine einfache Selbstbeziehung der Negation anzusehen, worin alle Negationen als ausgeschlossen erscheinen, und die Reflexion ist selber als die negative Selbstbeziehung der Negation zu verstehen; sie scheint damit die negative Selbstbeziehung der Negation *gegen* jene reine einfache Selbstbeziehung der Negation zu sein. Das ist aber so zu verstehen: „Die *Verdoppelung und Vergegenständlichung der Reflexion* ist ein notwendiger Charakterzug der Reflexion“, und die Reflexion und die Unmittelbarkeit sind darin jeweils nur „*verschiedene*

¹ Was die methodische Bedeutung dieser Verdopplung der Reflexion betrifft, stellt H. Schmitz (1992) auf, daß die Frage, „wie zentral für Hegels Dialektik die *äußere* Reflexion ist“, sich „in der PdG. am Selbstbewußtsein“ (ebd., 110 Anm. 159) zeigt. Darin spricht Hegel über „die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins“ (PdG, S. 144), wodurch der Unterschied nicht nur „*aufgehoben*“ wird, sondern auch „die Gestalt des *Seins*“ (ebd., 138) hat und damit die Struktur der äußeren Reflexion konstruiert wird: Die Verdopplung der Reflexion „kehrt am Selbstbewußtsein wieder im Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft, und zwar ist der Herr die negativ sich auf sich beziehende Reflexion, der Knecht die als das unmittelbare Sein, durch das das Wesen sich vermittelt, wiederhergestellte Reflexion“ (H. Schmitz 1992, 244). Beim Hegel vor PdG ist nach Schmitz „keinerlei Spannung oder Schwankung zwischen der Einheit des Ganzen und dem Verhältnis der Glieder zu einander“ vorgesehen. Aber kommt Hegel in PdG „in die Lage, zu bemerken, daß er den Doppelsinn der Reflexion, ihre Ablesbarkeit von zwei Seiten, zu leicht genommen hat, indem er sie als den Königsweg zum Ganzen, Wahren, Absoluten auszeichnet“ (ebd., 248). Und Schmitz sagt weiter so, daß „die Schwierigkeit besteht nur darin, daß auch die erste, monistische Version nicht mehr die Dominanz erreicht, die ihr in der Formel der Differenzschrift von Identität der Identität und der Nichtidentität durch Überordnung der Identität (Einheit) über beide Seiten noch zugestanden war. Solange kein zusätzliches Gewicht in die Waageschale geworfen werden kann, muß zweideutig offen bleiben, ob das dem Spiel der Kräfte entsprechende Spiel der beiden Reflexionen, die beide ein Selbstbewußtsein sind, die Entfaltung des einen und einzigen Ganzen im Gegensatz oder dessen Zerfall in zwei seitenverkehrt das Spielfeld je ganz überdeckende einseitig gerichtete Ganze ist. Hegel drängt auf ein endliches Übergewicht des Monismus, obwohl nur noch dessen zweideutiges Gleichgewicht mit dem Dualismus erreichbar ist.“ (ebd., 248f.) Die Folge dieser Überlegungen heißt: „Dazu gehört die Konzeption des Geistes nach dem Solidarbegriff, die schon in PdG wieder von der des Geistes nach dem Reflexionsbegriff abgelöst wird und erst in Enc. auf die Logik wieder einwirkt, hauptsächlich aber der Übergang zur dreipoligen Dialektik der Begriffsmomente A, B und E. Damit scheint Hegel ein brauchbares Instrument zur Konsolidierung des spekulativen Monismus gewonnen zu haben, und in der Tat hält er fortan bis zum Ende seines Lebens im Aufbau seiner Logik daran fest, daß die dreipolige Logik des Begriffs die zweipolige Logik der Reflexion (des Anderen an sich, das das Andere seiner selbst ist) überholt.“ (ebd., 346f.; vgl. ebd., 336f.)

² Vgl. Chr. Iber 1990, 176 „Die Frage, in welcher Weise Hegels Logik überhaupt eine Methode sein kann, die über die bloß zirkuläre Bewegung der Reflexion hinausgeht, steht im Zusammenhang mit der Frage, wie es denn möglich ist, daß die Reflexion nicht nur das Andere ihrer selbst ist, sondern auch auf reale Andersheit Bezug nehmen kann. Die Instanz, die zu erklären vermag, wie die Reflexion auf ein qualitativ Anderes hin überschritten werden kann, ist die äußere Reflexion. Das Auftreten der äußeren Reflexion hat also die Funktion, der absoluten Reflexion ›Realität‹ zu geben. Insofern ist die Funktion, die sie ausübt, die, immer mehr neue reale ›Gegebenheiten‹ in den ›Cirkel der Reflexion‹ (Schelling) zu integrieren und damit synthetischen Fortschritt zu ermöglichen und herbeizuführen. In der äußeren Reflexion reflektiert sich so das logische Mehr des Reflexionsbegriffs.“

*Fälle selbstbezoglicher doppelter Negation*¹ bzw. „zwei Fällen oder Auftittweisen der selbstbezüglichen Negation“², die nunmehr als gegeneinander entgegengesetzt gelten. Damit ergibt sich ein *Andersheits-* oder *Bestimmtheitsverhältnis* zwischen Reflexion und ihrem Anderen bzw. Selbstbeziehung und Negation, das deren seinslogisches Verhältnis in der logischen Ebene der äußeren Reflexion repräsentiert.

Die äußere Reflexion thematisiert damit das Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit weiter als die setzende Reflexion, um die Idee der absoluten Reflexion zu realisieren. In dieser Realisierung ist die Verdopplung der Reflexion bei Hegel im strengen Sinne als „*Entäußerung*“ konzipiert, hier als „Auseinandertreten der *unmittelbaren* Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Setzen und Voraussetzen, wie sie in der setzenden Reflexion erschien“.³ Damit ist „der Ort“ erreicht, woran ‚das anfangende Denken‘ der *Logik* Hegels und ‚die damit zusammenhängende Struktur der Antinomie‘ von ‚dem sich entwickelnden Denken‘ reflektiert und verstanden werden.⁴ In der setzenden Reflexion ist die Seinslogik nur an sich oder unvollständig reflexionslogisch rekonstruiert, aber in der äußeren Reflexion muß sie in ihrem Ganzen, nämlich bezüglich nicht nur des reflexionslogischen Anderen, sondern auch des seinslogischen Anderen der Reflexion reflexionslogisch rekonstruiert werden. Das Wesen als selbstbezügliche absolute Negativität ist als einheitliche Struktur von der einfachen Negation und der doppelten Negation oder von dem seinslogischen Anderen und dem reflexionslogischen Anderen definiert. Dieser Gedanke wird hier durch ‚die Verdopplung der Reflexion‘ weit expliziter thematisiert. Die Selbstaufhebung der Reflexion reduziert sich scheinbar vollkommen auf die Unmittelbarkeit, die durch die Selbstaufhebung der Reflexion hergestellt ist, aber in ihrer Selbstaufhebung wird *auf* ihr Verhältnis zur aufgehobenen Reflexion, der Unmittelbarkeit, zugleich *reflektiert*, und zwar im *unfassenderen* Sinne der Reflexion. Die Reflexion „bezieht sich auf sich als auf jenes ihr Nichtsein“ (WL II, 28). Durch diese Beziehung wird nicht mehr ‚das Zusammengehen des Wesens als Reflexion mit sich‘ oder ‚sein Scheinen in ihm selbst‘, sondern ‚das Zusammengehen des Wesens mit seinem Negativen‘ oder ‚sein Scheinen ins Andere‘ weiter thematisiert. Diese Verdoppelung der Reflexion kann in Bezug auf den Widerspruch interpretiert werden, der auf der selbstbezüglichen Nega-

¹ Chr. Iber 1990, 157

² Chr. Iber 1990, 232

³ A. Arndt 1994, 200

⁴ Th. Kesselring 1997, 105. Am Anfang der *Logik* handelt es sich nach Kesselring im strengen Sinne nicht um „strikte logische Antinomien, da ihnen deren symmetrische Gestalt (wechselseitige Implikation der sich widersprechenden Prämissen) fehlt“ (ebd., 98 Anm. 14). Mit dieser Thematik durch das sich entwickelnde Denken verhält das Denken sich „in der *Wesenslogik* zu seiner eigenen Genese (d. h. zum seinslogischen Denken) aus der Perspektive der äußeren Reflexion, es nimmt von da an also den Standpunkt ein, den wir (über die Instanz, die Hegel auch schon in der *Seinslogik* als ›äußere Reflexion‹ bezeichnet) von Anfang an der *Seinslogik* gegenüber innehaben.“ (ebd., 105)

tivität beruht; so will G. M. Wölflé sie für ‚die Vermeidungsstrategie der Widersprüche‘ gelten lassen, die in dem Vermittlungsgefüge der setzenden Reflexion auftraten.¹

Hegel bringt zunächst die seinslogische Reflexion zur Darstellung: „Die *äußerliche* Reflexion *setzt* also ein Sein *voraus*.“ Die Unmittelbarkeit dieses Seins ist jedoch nicht wie in der setzenden Reflexion „nur Gesetzsein oder Moment“, sondern „die Beziehung auf sich“, wodurch sie die Selbständigkeit *gegen* die Reflexion und damit ein Bestehen hat. In solchem Sein ist „die Bestimmtheit“ der Reflexion „nur als Moment“, d. h. als äußerliches Moment. Damit entsteht die seinslogische Unmittelbarkeit als Grundlage für die Bestimmtheit bzw. Negation wieder. Die seinslogische Reflexion bezieht sich auf „ihre Voraussetzung“ (WL II, 28), die nicht nur „das Negative der Reflexion“, sondern „als Negatives aufgehoben“ und somit als nur auf sich bezogen oder selbständig ist. Sie hat so „eine *unmittelbare Voraussetzung*“, die das seinslogische Andere heißen kann. Sie ist zunächst „das Negieren dieses ihres Negativen“; sie fängt von ihm an und geht von ihm aus in sich zurück, damit sie es *setzt* bzw. *bestimmt*. Daß dieses seinslogische Andere jedoch „ein Negatives oder Gesetztes“ ist, „geht dasselbe nichts an“, sondern „diese Bestimmtheit“ gehört nur „der setzenden Reflexion“ an. (WL II, 29)² In der seinslogischen Reflexion ist das Gesetzsein „nur als aufgehobenes“ und

¹ G. M. Wölflé macht das Vermittlungsgefüge von der horizontalen und der vertikalen Beziehung des Wesens und Seins, das als ‚Form-Inhalt-Totalität‘ sich schon in der setzenden Reflexion ergeben soll, als Motor zu seiner Rekonstruktion der ganzen Wesenslogik. Er fragt zuerst, ‚wie nun der Übergang aus der setzenden in die äußere Reflexion erfolgt‘. Insofern die setzende Reflexion als ‚sich auf sich beziehende Negativität‘ zugleich die Unmittelbarkeit als ‚Gleichheit mit sich‘ ist, stellt sie „die widersprüchliche Einheit“ dar, ‚sie selbst und nicht sie selbst‘ zu sein. „Um diesen Widerspruch aufzulösen“, muß die Reflexion ‚eine andere Form‘ annehmen. (G. M. Wölflé 1994, 125) Diese „Strategie des Versuchs der Widerspruchvermeidung“ der äußeren Reflexion durch die „*Trennung der Hinsichten*“ führt zugleich jeweils zu „einen Regressus bzw. Progressus ins Unendliche“, dessen *wesenslogischen* Ursprung Hegel „*nicht* deutlich“ macht. (ebd., 147) Ihre Aufgabe besteht allein darin, die Momente, die in diesem Regressus ad inf. gleichgültig auseinander auftreten, wieder „als durcheinander vermittelt“ darzustellen, „allerdings so, daß man nicht auf den Stand der setzenden Reflexion zurückfällt, sondern so, daß alle in der Äußerlichkeit und im Regressus ad inf. verlangten Inhaltsbestimmungen in die Form integriert werden“. (ebd., 162) Damit tritt aber „der bislang *nur implizit* durchlaufene Widerspruch“ in horizontaler und vertikaler Beziehung nun hier in der äußeren Reflexion „*explizit*“ auf, weil jene Momente wieder den Charakter der „*sich auf sich beziehende[n] Negativität*“ in sich haben. (ebd., 163) „Die Hinsicht der Äußerlichkeit der Unmittelbarkeit kann nicht mehr von der Hinsicht ihrer Zugehörigkeit zur Reflexion, daß sie nur ihr Moment ist, getrennt werden, da sie als das gesetzt ist, in dem die Reflexion sich selbst voraussetzt. Die Reflexion ist wiederum sich auf sich beziehende Negativität und insofern Negation der Unmittelbarkeit, zugleich aber die Unmittelbarkeit selbst, in die sie sich aufgehoben hat.“ (ebd., 128) „Bezüglich des Verhältnisses von Reflexion bzw. Wesen und bestimmten Seienden kann dies auch so ausgedrückt werden, daß nun auch das Moment des Nichtbestehens des Seienden in das Wesen, das bisher in der Äußerlichkeit nur dem Aspekt des Bestehens gerecht zu werden hatte, integriert wird und dies zum Widerspruch führt. Auf diese Weise ist nun wiederum das Vermittlungsgefüge der sich als Widerspruch darstellenden Selbstsetzung der Form-Inhalt-Totalität erreicht, nun aber konkreter als in der setzenden Reflexion.“ (ebd., 163) Die bestimmende Reflexion muß den in der äußeren Reflexion explizit aufgetretenen Widerspruch noch einmal formulieren, freilich in konkreterer Weise als die setzende Reflexion, damit das Vermittlungsgefüge der Form-Inhalt-Totalität sich als „abschließende Formulierung des Widerspruchs“ (ebd., 164) darstellt.

² Vgl. J. Behrens u. W. Kant 1979, 185 Anm. 9: „Die zweite Art der Reflexion, die äußere, geht einen Schritt weiter und betrachtet die Unmittelbarkeit als autonome, von der Reflexion Unabhängiges (Vorausgesetztes ohne ein Setzen), nicht aber als Gesetzsein – ganz so, als würde Fichtes absolutes Ich in seiner Reflexion auf Kants Ding an sich als Schranke stoßen. Die Form der Unmittelbarkeit des Seins müßte wieder beherrschend und Bestimmung unmöglich werden, da die Reflexion nur noch äußerliche subjektive und ihre Voraussetzung das ganz

gilt damit als dem unmittelbaren Sein äußerlich: „Was die äußerliche Reflexion an dem Unmittelbaren bestimmt und setzt, sind insofern demselben äußerliche Bestimmungen.“ (WL II, 29)¹

Die Unmittelbarkeit und die Bestimmtheit bzw. die Beziehung auf sich und die Negativität machen die zentralen Basis-Komponenten der *Logik* Hegels aus und Hegelsche Logik thematisiert in ihrer ganzen Sphäre das Verhältnis von diesen beiden Komponenten.² In der Seinslogik ist das Sein als „das unbestimmte Unmittelbare“ oder „reflexionsloses Sein“ (WL I, 82), dem alle Bestimmtheiten entzogen sind, ‚die einfache Beziehung auf sich‘ (WL I, 90) und fungiert als Grundlage all seiner Bestimmtheiten.³ Deren seinslogische Bewegungsweise heißt so das Übergehen in *Anderes*; da jede Bestimmtheit das Sein zur Grundlage hat, geht eine Bestimmtheit in eine andere über. Wie das Sein als Grundlage für die Negation und seine Bewegungsweise in die Wesenslogik integriert werden und welche Rolle sie darin spielen, sind in Hinsicht auf Übergangsproblem von der Seinslogik in die Wesenslogik und deren Aufgaben dargestellt worden. ‚Die Beziehung auf sich‘ ist als die Beziehung der *Negation* auf sich definiert und nur in dieser Selbstbeziehung ist sie die Unmittelbarkeit. ‚Die Bestimmtheit‘ war zunächst als „Negation überhaupt“ (WL I, 118) bestimmt, die noch das Sein zur Grundlage hat. Aber sie enthüllt sich immer mehr als „die Ausgleichung mit dem Sein, – *absolutes Bestimmsein*“ (WL I, 174) und als „unendliche Bestimmtheit“ oder „das *mit sich* zusammengehende Negative“ (WL II, 23). Damit hat sie einerseits nicht mehr das Sein zur Grundlage und andererseits ist der Unterschied zwischen Unmittelbarkeit und Bestimmtheit

Andere wäre. Oder anders: Reflexionsbestimmungen würden zu abhängigen Funktionen einer nur äußerlichen Reflexion. An diese Verfassung des Formobjekts der Bestimmung knüpft Hegel in der Reflexionsbestimmung ›Verschiedenheit‹ an.“

¹ Vgl. Chr. Iber 1990, 181: „Der Begriff der äußeren Reflexion stellt so alle wesentlichen Momente des Verstandesdenkens dar. Dieses ist durch vier Voraussetzungen ausgezeichnet: 1. die eines unmittelbar gegebenen Substrats, 2. die von unmittelbar gegebenen Bestimmungen, 3. die des Erkennens als eines bloßen Beziehens solcher unmittelbar gegebenen Bestimmungen auf ein solches Substrat, und schließlich 4. die des Gegensatzes des erkennenden Subjekts und eines damit nicht zu vereinenden Objekts – Voraussetzungen, die in der spekulativen Philosophie aufzugeben sind: Sie werden zurückgeführt auf das reine Scheinen der absoluten Reflexion und rekonstruiert als der wesentliche und notwendige Schein des Denkens als solchen, das ohne solche Voraussetzungen nicht auskommt, ja nicht einmal in Gang kommt.“

² Vgl. Enzy. I, § 75, S. 164f.: „Es ist hiermit als *faktisch* falsch aufgezeigt worden, daß es ein unmittelbares Wissen *gebe*, ein Wissen, welches ohne Vermittlung, es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich, sei. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, daß das Denken *nur* an durch *Anderes* *vermittelten* Bestimmungen – endlichen und bedingten – fortgehe und daß sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem *Faktum* aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die *Logik* selbst und die *ganze Philosophie* das *Beispiel*.“ Vgl. auch WL I, 66: „Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt. Was aber die *wissenschaftliche Erörterung* betrifft, so ist es jeder logische Satz, in welchem die Bestimmungen der Unmittelbarkeit und der Vermittlung und also die Erörterung ihres Gegensatzes und ihrer Wahrheit vorkommt.“

³ Vgl. WL I, 82: „Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selbst ist.“

bzw. Negativität „gesetzt und ausgeglichen“ (WL I, 174); hier bedeutet die Ausgleicheung des Unterschiedes zwischen beiden nicht, daß ihre Differenz darin ganz hinweggenommen wäre.

Es handelt sich jetzt darum, in welchen Verhältnissen die beiden Basis-Komponenten der *Logik* Hegels zueinander bestehen. Die Bestimmtheit gehört erstens als nur Gesetztsein oder reflektierte Unmittelbarkeit der setzenden Reflexion an, und mit deren Übergang in die äußere Reflexion ist sie zweitens als der seinslogischen Reflexion angehörig und damit als die der Unmittelbarkeit selbst äußerliche Bestimmung oder die von der äußerlichen Reflexion gesetzte Bestimmung. Diese seinslogische Reflexion stellt Hegel in der Analogie zur Dialektik von Endlichem und Unendlichem so dar: „Sie war das Unendliche in der Sphäre des Seins; das Endliche gilt als das Erste, als das Reale; von ihm wird als dem zugrunde Liegenden und zugrunde Liegenbleibenden angefangen, und das Unendliche ist die gegenüberstehende Reflexion-in-sich.“ (WL II, 29)¹ Das Resultat der Analyse der Seinslogik war jedoch so gegeben: Die beiden logischen Basis-Komponenten, die in der Seinslogik auseinander getrennt erschienen, sind in der Wesenslogik nicht mehr getrennt und trennbar, sondern sie bestehen nur in ihrer *Beziehung*, damit sie in die objektiv-logische Reflexion eingezogen sind. Deswegen will Hegel hier nicht mehr den Begriff der äußerlichen Reflexion, sondern den der äußeren Reflexion benutzen und erklärt diese als *Schluß*, der bei ihm ein Verhältnis der objektiv-logischen Reflexion kennzeichnet: „Diese äußere Reflexion ist der Schluß, in welchem die beiden Extreme, das Unmittelbare und die Reflexion-in-sich, sind; die Mitte desselben ist die Beziehung beider, das bestimmte Unmittelbare, so daß der eine Teil derselben, die Unmittelbarkeit, nur dem einen Extreme, die andere, die Bestimmtheit oder Negation, nur dem anderen Extreme zukommt.“ (WL II, 29)² Im Schluß „verdoppelt“ sich die Reflexion; „sie ist Beziehung auf sich, weil sie sich in ihrem Anderen auf eine Selbstbeziehung bezieht, – aber eben

¹ Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 49f.: „Für das Verständnis der Wissenschaft der Logik ist es wichtig zu sehen, daß Hegel die seinslogische Dialektik des Endlichen und Unendlichen als Ansatz der äußeren Reflexion verurteilt, wenn am Endlichen als Grundlage festgehalten wird. In der Wesenslogik bildet das Wesen oder die absolute Reflexion die Ausgangsposition, von der aus das Endliche in seinen verschiedenen Schattierungen diskutiert wird. Das Dasein erweist sich in ihr als Gesetztsein des Absoluten, die Existenz als das aus dem Grund hervorgegangene Sein, die Erscheinung als von der an sich seienden Welt gesetzt, die Zufälligkeit als Manifestation der Notwendigkeit. In der Seinslogik beschreibt Hegel den umgekehrten Weg. ... Erst wenn das Unendliche zur Grundlage des Endlichen deklariert wird, liegt nicht mehr der Schluß der äußeren Reflexion, sondern der ›wahre Schluß‹ vom Endlichen auf das Unendliche (WL II, 79) vor.“

² Vgl. H. Schmitz 1992, 49f.: „Indem Hegel die Reflexion des Wesens auf die Begriffsform des Schlusses bringt, vermag er das zweipolige Verhältnis von etwas zu sich selbst als dem Anderen seiner selbst in eine dreigliedrige, die dialektische Dreiphasigkeit einholende Fassung zu gießen. Ein Spätling dieser dreiphasigen, zweipoligen Schlußform, worin die Mitte Beziehung oder Prozeß ist, nicht medius terminus vom selben Typ wie die Extreme, steht WL II, 29: ›Die äußere Reflexion ist der Schluß, ...‹ ... In Wirklichkeit handelt es sich um einen Atavismus, einen Rückfall Hegels in die Denkweise von JS III, wo die Flüssigkeit der Mitte – ganz buchstäblich als Wasser und Auflösungsmittel – dafür sorgt, daß ein Schluß zwischen den elementaren Naturkörpern gelingt: ... Hier ist die Mitte des Schlusses Prozeß, bei der äußeren Reflexion ist sie Beziehung; so ein Schluß hat zwei Pole, aber drei Phasen: den Übergang von A nach B, den von B nach A und das Zusammenhalten beider, wo jedes dem andere Mitte ist.“

auf eine *andere* Selbstbeziehung: Die Andersheitsverhältnis ist nicht eliminiert, sondern in die Reflexion integriert.“¹

Die äußere Reflexion als Schluß thematisiert das *interne* logische *Bestimmtheitsverhältnis* der beiden Basis-Komponenten der *Logik*, die in der Seinslogik *äußerlich* voneinander *getrennt* zu sein schienen und in der setzenden Reflexion nur in ihrer Beziehung als *reiner Wechselbeziehung* bestanden. Die Mitte ist im Schluß der äußeren Reflexion nicht nur die reine Beziehung, sondern sie ist auch als das *bestimmte* Unmittelbare bestimmt, das hier ein unmittelbares Bestimmtheitsverhältnis zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion-in-sich ausdrückt und dann durch die ›Reflexionsbestimmungen‹ als zweistellige Kategorien, nämlich „die *bestimmte Seite*“ und zugleich „die *Beziehung*“ selbst (WL II, 35), weiter thematisiert wird. Schließen ist bei Hegel nicht „homo-legein“, sondern „syn-legein“. Der Syllogismus ist so „eine logische Form, die es erlaubt, Gedanken so zusammenzubringen, daß sie zugleich in ihrer Differenz verdeutlicht werden“. Hegel kleidet hier „zum Zwecke der Explikation der Beziehung von Unmittelbarem und Reflexion“ die äußere Reflexion in „die Form eines Schlusses“, um damit deutlich zu machen, „daß die Überwindung der Äußerlichkeit der Reflexion im Durchgang durch dieselbe erfolgt“. Es ist im betrachteten Kontext gar nicht *geschlossen* „im Sinne einer Schlußfolgerung“, sondern nur „im Sinne des Zusammenschließens, des *Beziehung-Stiftens Geschiedener*“.² In der Logik der Reflexionsbestimmungen werden die kritisch-spekulative Integration der äußerlichen Reflexion in die objektiv-logische Reflexion und das interne logische Bestimmtheitsverhältnis der äußeren Reflexion noch konkreter in Darstellung gebracht: In der ›Verschiedenheit‹ macht die Unmittelbarkeit ‚als Verschiedenes‘ „das Anderssein als solches der Reflexion“ (WL II, 48) aus und da heißt die äußere Reflexion als Schluß so: „Die äußere Reflexion bezieht das Verschiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit.“ (WL II, 50) Damit wird die Mitte, die hier noch unmittelbar ist, noch bestimmter als internes logisches Bestimmtheitsverhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexionsbestimmungen dargestellt. Und dies interne logische Bestimmtheitsverhältnis wird durch die ausschließende Reflexion des ›Gegensatzes‹ bzw. ›Widerspruchs‹ noch weiter thematisiert, worin die Reflexion als „die *bestimmte Reflexion*“ „vollendet“ wird. (WL II, 55)

¹ H. Fink-Eitel 1978, 88f.

² Chr. Iber 1990, 184f. Obwohl Hegels spekulative Schluß-Theorie nach K. Düsing in der Wesenslogik nicht ausführlich in die Darstellung gebracht wird, kann es hier zu bemerken sein, sie „vom traditionellen Beweis in Schlußform“ zu unterscheiden. Dieser setzt „unbewiesene Gründe und Prämissen“ voraus, „für deren Beweis erneute unbewiesene Prämissen erforderlich sind usf. ins Unendliche“. „In der *Wissenschaft der Logik* bemüht sich Hegel, durch seine Darlegung der syllogistischen Figuren zu zeigen, daß der Prämissenbeweis nicht notwendig ins Unendliche führt. In der *Phänomenologie* sucht er die schlechte Unendlichkeit des traditionellen Beweises durch den Hinweis auf den in diesen Sätzen identischen Inhalt zu vermeiden, d. h. auf den Begriff als im Anderen sich selbst denkendes Subjekt, so daß der Inhalt der Sätze und Prämissen nicht immer wieder ‚etwas Verschiedenes‘ sein kann.“ Damit ist spekulative Schluß-Theorie „die Form, die der Inhalt, nämlich der dialektisch sich auf sich beziehende Begriff, sich selbst in seiner Artikulation gibt“. (K. Düsing 1986, 21f.)

IV.1.2.2. Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit

Die äußere Reflexion als Schluß kennzeichnet das durch die Selbstaufhebung der Reflexion entstandene, aber nicht äußerliche, sondern interne logische Bestimmtheits- bzw. Andersheitsverhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit, wenn auch deren Mitte noch nur die Beziehung oder das bestimmte Unmittelbare ist. Um diesen Gedanken reflexionslogisch plausible zu machen, muß das logische Bestimmtheitsverhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit noch näher in Hinsicht auf die Bewegungsweise der äußeren Reflexion zur Darstellung gebracht werden. Das heißt: Für die Totalität der Reflexion erweist die Dialektik der äußeren Reflexion selbst, daß die Reflexion das Moment des Voraussetzens einer unbestimmten Unmittelbarkeit und damit das logische *Bestimmtheitsverhältnis* von Reflexion und Unmittelbarkeit in sich enthalten muß, um sich *vollenden* zu können; ohne dieses gäbe es keine Totalität der Reflexion. Die totale Reflexion ist wie gezeigt die immanente Reflexion des Scheinens in sich und des Scheinens in Anderes oder die Einheit der Einheit und der Differenz von Reflexion und Unmittelbarkeit.

Die äußere Reflexion ist zunächst „Setzen des Unmittelbaren“. Insofern ist dieses Unmittelbare nur „das Negative oder Bestimmte“ und die Reflexion ist als die setzende Reflexion. Da sie allein ‚eine *unmittelbare Voraussetzung*‘ hat, muß sie unmittelbar auch „das Aufheben dieses ihres Setzens“ sein. Sie ist so „im Negieren“ des Unmittelbaren zugleich „das Negieren dieses ihres Negierens“. Dies darf nicht wie in der setzenden Reflexion als ‚absoluter Gegenstoß *in sich*‘ zu verstehen sein, sondern es bedeutet, daß die äußere Reflexion in diesem Negieren ihres Negierens „das Unmittelbare“ voraussetzt. (WL II, 29) Dieses doppelte Negieren ist als die Realisierung bzw. Entäußerung der Reflexion „der Weg des Wesens durch seine Negativität hindurch“; dieser Weg aber ist „ein zweifacher: der Weg durch die Bestimmung und Unterscheidung und der Weg durch die Unmittelbarkeit der bestehenden Selbständigkeit“¹ oder der „Weg in die Differenz“ und der „Weg in die Unmittelbarkeit“². Diesem zweifachen Wege entsprechen das reflexionslogische Unmittelbare bzw. Andere und das einfache seinslogische Unmittelbare bzw. Andere. Durch das doppelte Negieren der äußeren Reflexion könnte die Reflexion aber anders als die setzende Reflexion in ihrem *Bestimmen* des Unmittelbaren in ‚eine Iteration‘ oder ‚einen Regressus bzw. Progressus ad infinitum‘ zwischen Re-

¹ P. Rohs 1982³, 90

² P. Rohs 1982³, 167. Nach Rohs, selbst wenn seine Einführung der *Zeitanalyse* von M. Heidegger in *die Logik Hegels* in Bezug auf die ‚reflexions- oder formtranszendente Unmittelbarkeit‘ (vgl. ders. 1978, 47f., 53f.) hier noch in Frage gestellt werden könnte (dazu vgl. J. Simon 1978, 71ff.), versucht Hegel immer, diese beiden Wege, nämlich die Dialektik von Identität und Differenz und die Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit, miteinander zu verknüpfen, was im Kapitel des ›Grundes‹ in der Wesenslogik explizit thematisiert wird.

flexion und Unmittelbarkeit führen.¹ Die Reflexion bestimmt durch ihr doppeltes Negieren sich als „ihr (reflexionslogisches) Negatives“ und dann „ihr (seinslogisches) Anderes“, die beide sie auf diese doppelte Weise *voraussetzt*. Aber „sie ist es selbst, welche dieses Bestimmen negiert“. (WL II, 29f.) So ist sie unmittelbar zugleich „Setzen, Aufheben des ihr negativen Unmittelbaren“, und das Unmittelbare, von dem sie „als von einem Fremden“ anzufangen schien, ist erst „in diesem ihrem Anfangen“. (WL II, 29)² Bezüglich der sich aufhebenden Reflexion des ›Grundes‹ nennt Hegel so das „Voraussetzen“ auf die dialektisch-spekulative Weise „das auf das Setzende rückschlagende Setzen“ (WL II, 84), damit das Unmittelbare, das vorausgesetzt ist, ein Gesetztes und umgekehrt das Voraussetzende ein Setzendes wird.

Die Möglichkeit dessen, daß die äußere Reflexion selbst ‚Setzen‘ ist, hängt von Einsichten ab, wie nicht nur das reflexionslogische Unmittelbare, sondern auch das seinslogische Unmittelbare selbst als eine Weise der selbstbezüglichen doppelten Negation gedacht werden kann, und wie sie beide damit als Momente der Selbstbewegung des Wesens als Reflexion in dieser Selbstbewegung zusammenspielen und eine einheitliche Struktur des Wesens konstituieren können, damit jene Iteration aufgehoben werden kann, was dasselbe ist, wie jener zweifache Weg des Wesens in Einem miteinander verknüpft werden kann. Die Unmittelbarkeit besteht nach Hegel überhaupt als selbstbezügliche doppelte Negation darin, „*sie selbst* und *nicht sie selbst*, und zwar in *einer* Einheit zu sein“ (WL II, 25), wodurch das Wesen als Reflexion definiert war: „Das Unmittelbare ist auf diese Weise nicht nur *an sich*, das hieße für uns oder in

¹ Diesem doppelten Negieren der äußeren Reflexion eignet „ein Doppelcharakter“: „Daß die Reflexion das Unmittelbare in einer Bestimmung als Negatives ihrer selbst bestimmt, bedeutet nämlich, daß es, bestimmt als Negatives, in einer Hinsicht zur Reflexion gehört. Daß die Reflexion aber bei dem Unmittelbaren als einem Fremden anfangen muß, das nicht einmal als Negatives der Reflexion bestimmt ist, bedeutet, daß es in anderer Hinsicht dieser Bestimmung und der Reflexion gegenüber äußerlich oder umgekehrt die Bestimmung bzw. die Reflexion dem Unmittelbaren gegenüber äußerlich ist.“ (G. M. Wölfler 1994, 126f.) „Diese durch die Trennung der Hinsichten von Äußerlichkeit der Unmittelbarkeit und Zugehörigkeit der Unmittelbarkeit zur Reflexion entstehende Iteration wird, sobald das Sein *bestimmt* wird, in einen Regressus bzw. Progressus ad infinitum von bestimmtem Seienden führen.“ (ebd., 127f.) Die äußere Reflexion würde insofern „in dieser Iteration stehenbleiben“, als die Äußerlichkeit der Unmittelbarkeit bzw. der Reflexion nicht in einer weiteren Reflexion auf sie aufgehoben wird, „freilich um den Preis, daß der bislang vermiedene Widerspruch wieder auftritt“. (ebd., 128) Der Grund für den Regressus ad inf. liegt nahe „in dem Versuch der Widerspruchsvermeidung“ durch „eine Trennung der Hinsichten“. (ebd., 157) Wölflers These heißt: Im „Vermittlungsgefüge der sich als Widerspruch darstellenden Selbstsetzung der Form-Inhalt-Totalität“ (ebd., 163) nimmt der Prozeß ins Unendliche in „die wahrhafte Unendlichkeit“ zurück (ebd., 491).

² Indem die äußere Reflexion als ‚Schluß‘ ‚im Negieren das Negieren dieses ihres Negierens‘ ist, fungiert diese Struktur auch als „Paradigma für die Kritik des Verhältnisses von Ding an sich und Existenz“ (W. Jaeschke 1978, 90). Hegel betrachtet das Ding an sich nicht nur als „unbewegte, unbestimmte“ (WL II, 130) Grundlage, sondern als die „wesentliche Identität der Existenz“. Für das Verhältnis von Existenz und Ding an sich gilt in der Wesenslogik, daß die Existenz „sich auf die wesentliche Identität als *auf ein Anderes* bezieht“ (WL II, 131) und diese beiden „die Extreme eines Schlusses“ (WL II, 132) ausmachen. Dann äußert sich Hegel, daß der Standpunkt, der an „dem *abstrakten Ding-an-sich* als einer *letzten* Bestimmung“ festhält und die Reflexion diesem gegenüberstellt, unzulänglich ist und die Bestimmung des abstrakten Dings-an-sich „eine unwahre Bestimmung“ ist. (WL II, 136) „Der Widerspruch des Dings-an-sich besteht darin, daß es als solches *außer* unserer Reflexion *gesetzt* ist. Hegel transformiert den Kantischen Begriff des Dings-an-sich, in dem der klassisch-metaphysische Gedanke des absoluten Substrats fortlebt, in die diskursive Bewegung des Wesens und schließlich in die des Begriffs.“ (Chr. Iber 1990, 198 Anm. 40)

der äußeren Reflexion, *dasselbe*, was die Reflexion ist, sondern es ist *gesetzt*, daß es *dasselbe* ist.“ (WL II, 29) Dafür gibt D. Henrich uns einen methodologisch wichtigen Nachweis: Er besagt in seiner ersten Auffassung der ‚Logik der Reflexion‘, daß die Unmittelbarkeit „*Produkt*“ der Reflexion ist und als „Selbstbeziehung“ der Negation gefaßt wird, selbst wenn dieses Argument „nicht überzeugend“ ist, weil es „nicht mehr“ sagt, „als was schon im Nachweis der Wechselimplikation von Setzen und Voraussetzen erreicht war“.¹ In seiner zweiten Auffassung spricht er trotzdem noch deutlicher über „die zweimal verdoppelte Negation“, wodurch einerseits nicht nur *die Einheit* von Reflexion und Unmittelbarkeit, sondern *die Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz* erstellt wird und andererseits die setzende und die äußere Reflexion unterschieden und ihre verschiedenen Strukturen dargestellt werden können: Nur unter der Annahme dieser *zweimal* verdoppelten Negation ist das Wesen „als in ihm selbst gegen sich Anderes“ zugleich „reine Beziehung nur auf sich“², selbst wenn Henrich diesen Gedanken endgültig nicht in die Wesenslogik, sondern in die Begriffslogik verlegt.

Dieser zweimal verdoppelten Negation entsprechend kann von der ‚Rückkehr in sich‘ bzw. ‚Reflexion in sich‘ in der zweimal verdoppelten Weise auch die Rede sein; diese beiden Weisen sind noch voneinander zu unterscheiden. Hegel unterscheidet sie so: Z. B. das Attribut ist erstens als Gesetzsein durch seine Rückkehr in sich selber „das Absolute als in der einfachen *Identität* mit sich“. Zweitens ist es die Negation „*als* Negation“; durch diese Selbstbeziehung der Negation ist es zwar selbständig und damit ein Vorausgesetztes, aber es soll als die Negation auch wiederum in das Absolute zurückkehren. Diese doppelte Weise nennt Hegel „die formelle Reflexion-in-sich“. Das Attribut ist weiter die „*Negation*“ bzw. „das *Negative* als *Negatives*“; es ist so „die dem Absoluten *äußerliche* Reflexion“ oder der Modus. Dieser Modus ist allein nicht nur „die *Äußerlichkeit* des Absoluten“, sondern auch „die als Äußerlichkeit *gesetzte* Äußerlichkeit, eine bloße *Art und Weise*“. Damit ist er „*die Reflexion der Form in*

¹ D. Henrich 1967b, 128

² D. Henrich 1978a, 271f.: „Das Wesen ist als selbstbezügliche Negation definiert. Sollte es sich auf diese Weise im Anderen nur zu sich selbst verhalten, so müßte ein Anderes zu denken sein, das ebenso selbstbezügliche Negation ist. So müßte sich die Negation, die selbstbezüglich und damit verdoppelt ist, als solche noch einmal verdoppeln lassen. Nur dann könnte das Wesen, das sich zu Anderem verhält, in diesem Anderen als Anderen wiederzufinden sein. Nur in der zweifach verdoppelten Negation ist das Wesen als in ihm selbst gegen sich Anderes zugleich doch reine Beziehung nur auf sich. Es kann den Kreislauf über den Schein zurück zu sich beenden, der sonst in infinitum stattfinden müßte. Ist es möglich, einen solchen formalen Zusammenhang aufzubauen, so gewinnt auch die Bedeutungsidentifikation einen ganz neuen Sinn. In ihr würde nämlich die Selbstbeziehung des Wesens zuletzt nur jenes Verhältnis sein, in dem die zweimal verdoppelte Negation den einen Gedanken der absoluten Negativität konstituiert. Jeder der beiden Fälle wäre dann U₁, insofern er ein Anderes ist, – aber so, daß seine Unmittelbarkeit aus der Selbstbezüglichkeit der Negation und somit als U₂ zu interpretieren ist. Die Gleichheit des Unmittelbaren gegen das Wesen wäre als Folge davon aufzufassen, daß das Wesen *sich selbst* sich entgegenstellt.“ In ähnlicher Weise sagt D. Wandschneider (1995) so: Bei Hegel besteht „die Synthese“ nicht „in der Verknüpfung entgegengesetzter *Begriffe*“, wie es dem Vulgärverständnis dialektischer Synthese entspräche, sondern „in der Verbindung von *Gegensatz* und *Äquivalenz* solcher Begriffe, d. h. von *Begriffsverhältnissen*“. (ebd., 114f.)

sich, – somit *die Identität mit sich, welche das Absolute ist*“ (WL II, 193) D. h. das Absolute ist in diesem Modus vollständig realisiert bzw. manifestiert und der Modus ist somit dasselbe, was das Absolute ist. Hier ist ‚die formelle Reflexion-in-sich‘ von ‚der Reflexion der Form in sich‘ zu unterscheiden, die Hegel bezüglich ›des ausgeführten Zwecks‹ auch die reale „*objektive* Rückkehr in sich“ (WL II, 451) nennt; durch die *formelle* Reflexion in sich entsteht Hegels Sprachgebrauch nach „die unvermittelte *Identität der Form*“ (WL II, 183) bzw. ‚die Formeinheit‘, die den Inhalt noch nur als ihre Grundlage hat, und aus der *objektiven* Reflexion in sich folgt ‚die Einheit von Form und Inhalt‘.¹ Durch die formelle Reflexion in sich kann hier die Struktur der setzenden Reflexion erklärt werden, woraus das seinslogische Unmittelbarkeit, der Modus oder der Inhalt entsteht, und der realen objektiven Reflexion in sich entspricht die Struktur der äußeren Reflexion, wodurch das darzustellende Zusammengehen mit sich von Reflexion und Unmittelbarkeit, von Absolutem und Modus oder von Form und Inhalt ermöglicht wird. Anders formuliert: Bei Hegel hat die totale Reflexion die Struktur der Einheit von formeller Reflexion in sich und realer objektiver Reflexion in sich.

Wenn dieser Gedanke möglich wäre, könnte die Reflexion weder wie die setzende Reflexion in den absoluten Gegenstoß in sich selbst noch wie die äußerliche Reflexion in einen Regressus bzw. Progressus ad infinitum geraten. Vielmehr besteht sie aus Setzen, Voraussetzen, deren wechselseitigem Voraussetzen und Reflexion dieses wechselseitigen Voraussetzens in sich, die zusammen das Wesen als eine strukturelle Einheit der zweimal Selbstaufhebung und der zweimal Rückkehr in sich konstruieren: Das Wesen als Reflexion ist in Stichworten gesagt „die Erinnerung ihrer Entäußerung“ (WL II, 90) bzw. ihrer Entlassung (vgl. WL II, 119)². Der setzenden Reflexion mangelte es an der Reflexion des wechselseitigen Voraussetzens von Setzen und Voraussetzen in sich, woraus die seinslogische Unmittelbarkeit bzw. Andersheit durch die Verdopplung der Reflexion hervortritt; aber diese Unmittelbarkeit wird zugleich in der äußeren Reflexion durch ihre objektive Rückkehr in sich wieder aufgehoben, damit das Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit ermöglicht wird. Das Resultat ist, daß die Unmittelbarkeit als „die Voraussetzung“ überhaupt durch ihre formelle und die objektive Rückkehr in sich in die Reflexion selbst „eingeholt“³ ist. Insofern transzendiert die objektiv-logische Reflexion die für die Produktion der seinslogischen Kate-

¹ Vgl. IV.2.6.1. Die Formeinheit und die Einheit von Form und Inhalt

² Über diesen methodologisch wichtigen Begriff des *Entlassens* vgl. auch WL I, 70, WL II, 283, 573

³ A. Schubert 1985, 59: „Die Voraussetzung ist eingeholt, das heißt, daß die dem Anfang gegenüber äußerliche Reflexion, wonach der anfänglichen reinen Unmittelbarkeit das wechselseitige Voraussetzungsverhältnis von Setzen und Voraussetzen als ›Faktum der Reflexion‹ (R. Bubner 1978, 107) bereits zugrundelag, wenngleich es die Denkbestimmung des reinen Seins selbst nichts anging, weil sie ja als voraussetzungslos *gesetzt* war, nunmehr ihrerseits in der Darstellung gesetzt ist. Damit ist indessen der Anfang als ganzer zum Gesetzsein geworden. Die Unmittelbarkeit konstituiert sich vermittels der Rückkehr, welche somit den Schein des Anfangs, d. h. den Schein absoluter Vermittlungslosigkeit negiert.“

gorien gültige Kombination von Sein und Bestimmtheit/Negation, eine Kombination, in der das Sein die Bedeutung der Grundlage der Negation einnahm, und sie stellt ‚ihr logisches Mehr‘ als die setzende Reflexion zur Verfügung. „Es ist damit die Äußerlichkeit der Reflexion gegen das Unmittelbare aufgehoben“; „ihr sich selbst negierendes Setzen“, wodurch sie das Voraussetzen war, ist jetzt als „das Zusammengehen ihrer mit ihrem Negativen, mit dem Unmittelbaren“ bestimmt. (WL II, 30)

Dieses Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit soll in Hinsicht eines Übergangsproblems von der äußeren Reflexion in die bestimmende Reflexion auf die zwei Weisen interpretiert werden, damit dieser Übergang uns noch verständlicher werden kann. Hegel definiert die *bestimmende* Reflexion erstens als „die Einheit der *setzenden* und *äußeren* Reflexion“, die er auch als „die vollendete ... Reflexion“ (WL II, 32) begreift, und dann zweitens als „die außer sich gekommene Reflexion“ (WL II, 34). Jene einheitliche vollendete Reflexion kann als die umfassendere Einheit des Zusammengehens der Negation bzw. Reflexion mit sich und des Zusammengehens der Reflexion mit Anderem begriffen werden und diese außer sich gekommene Reflexion als der äußeren Reflexion entsprechend ist als eine momenthafte Form der absoluten vollendeten Reflexion zu verstehen; durch die außer sich gekommene Reflexion vermag die Reflexion ihre Bestimmungen als etwas *aus* ihrer Sphäre Hervorgetretenes zu bestimmen, wogegen sie sich als ein Ganzes bewegt, und durch die vollendete Reflexion steht sie zur Verfügung, in dieser bestehenden Bestimmungen mit *sich selbst* zusammenzugehen, um auf diese Weise ein neues, aber noch konkreteres Ganzes der Reflexion zu bilden.¹

Das Zusammengehen der Reflexion mit ihrem Negativen, mit der Unmittelbarkeit, das aus der Analyse der Struktur der äußeren Reflexion gefolgt ist, kann nach der ersten Auffassung der bestimmenden Reflexion so verstanden werden: „das, was durch die setzende Reflexion ist“, ist vermittels der äußeren Reflexion „das an und für sich seiende Wesen“ (WL II, 30). Dafür, daß das Wesen an und für sich ist, muß das, was das Wesen als Reflexion setzt, dasselbe sein, was das Wesen ist. So ist das Wesen als an und für sich seiendes die Einheit seiner selbst und dessen, was sein Anderes ist. Das Zusammengehen der Reflexion mit ihrem Negativen ist also die umfassendere Einheit des Zusammengehens der Reflexion mit sich und des Zusammengehens der Reflexion mit ihrem Negativen, selbst wenn Hegel hier und im Texte

¹ Hegel benutzt in der ganzen Wesenslogik ›die bestimmende Reflexion‹ bzw. das Konzept ›Bestimmen‹ meistens in dem zweiten engeren Sinne der bestimmenden Reflexion. Somit spricht er darin z. B. über ‚das Bestimmen‘ und „die Reflexion des Bestimmens in sich selbst“ (WL II, 17), die beide zusammen die vollendete Reflexion bilden. Der Vf. meint, daß dieser Unterschied für die fortgehende Darstellung der Wesenslogik und damit für deren Verständnis von großer Bedeutung ist; so in jeder Stufe bzw. Unterstufe der Wesenslogik, manchmal als der dritten, die der bestimmenden Reflexion entsprechen soll, ergeben sich entgegengesetzte Bewegungsrichtungen der Reflexion, nämlich ‚Rückkehr in sich selbst‘ und ‚Außer-sich-selbst-Kommen‘.

der bestimmenden Reflexion nicht explizit auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht haben mag.¹ Das Zusammengehen der Reflexion mit ihrem Negativen kann auch nach der zweiten Auffassung der bestimmenden Reflexion so verstanden werden: dieses Zusammengehen ist „die wesentliche Unmittelbarkeit selbst“ (WL II, 30), die ein nächster Ausdruck ‚des bestimmten Unmittelbaren‘ als Mitte des Schlusses der äußeren Reflexion ist und „den bestimmten Schein“ oder „den wesentlichen Schein“ der Reflexionsbestimmungen (WL II, 34) ausmacht.² Diese Alternativen werden unten in IV.1.3 weiter erklärt.

Mit dem Zusammengehen der Reflexion mit ihrem Negativen ist die äußere Reflexion „nicht äußere, sondern ebensosehr immanente Reflexion der Unmittelbarkeit selbst“. Als solche ist sie „*bestimmende Reflexion*“. (WL II, 30) Überall, wo die Unmittelbarkeit entsteht, wird die Reflexion immer an die äußere Reflexion rückgebunden und nachgewiesen, daß diese nur als die Einheit mit der setzenden Reflexion und damit als die bestimmende Reflexion legitim „die Funktion des Bestimmens“ ausüben kann; die äußere Reflexion ist eine „logisch abhängige Funktion“ der bestimmenden Reflexion, selbst wenn sie es ist, „die alle wesenslogischen Bestimmungsprozesse einleitet“.³ Die Bestimmungen, die die äußerliche Reflexion, indem sie das Sein nur als Grundlage oder Voraussetzung hat, *an* demselben setzt, galten als die demselben äußerlichen Bestimmungen bzw. Vollzugsweisen der äußerlichen Reflexion. Aber mit dem Immanentwerden der Reflexion in die Unmittelbarkeit selbst sind sie nunmehr als die demselben immanenten Bestimmungen enthüllt, deren Bestimmtheitsverhältnisse die äußere Reflexion als Schluß thematisiert und dann die außer sich gekommene Reflexion weiter thematisiert. „Wichtig ist, daß Hegels Begriff der Reflexion emphatisch antisubjektiv-

¹ So könnte man wie M. Theunissen (1980) behaupten: „Ich (sc. Theunissen) erblicke in dieser Stelle einen Vorentwurf des urteilslogischen Zusammengehens, den die Reflexion selber, wie das Scheitern ihrer Rekonstruktion der Unmittelbarkeit gelehrt hat, nicht einzuholen vermag. ... weil sie hier auf ein Zusammengehen mit dem *Anderen* stößt, das *nicht* mehr das zuvor thematische Zusammengehen mit *sich* ist. Was aber der Vorform des urteilslogischen Zusammengehens verfehlt, ist dessen Spezifikum: das Zusammengehen der aufeinander Bezogenen *in* das sie Beziehende.“ Hegels Urteilslogik enthält „eine unangesprochene Kritik der Reflexionslogik“. In der Reflexionslogik hebt „gegenseitige Vermittlung“ „Gleichgültigkeit“ nicht auf und in dieser gegenseitigen Vermittlung ist „kein Selbstsein“ möglich, vor allem nicht „das Selbstsein im Sein zum Anderen“ (ebd., 455), als das in der Urteilslogik die Kopula fungiert: „Die Copula symbolisiert im Element des Logischen nichts Geringeres als diese das kommunikative Handeln und die Selbstidentität der Handelnden konstituierende Kraft des ›Absoluten‹.“ (ebd., 456) „Insofern ist in der Urteilslehre von 1816 durchaus noch die Jenaer Geistestheorie lebendig, die Habermas gegen die spätere Philosophie des absoluten Geistes abhebt. Die Copula präfiguriert im Logischen die Funktion des Geistes, die der Jenenser Hegel diesem als der vereinigenden ›Mitte‹ zugeschrieben hat. ›Geist ist dann nicht das Fundamentum, das der Subjektivität des Selbst im Selbstbewußtsein zugrunde liegt, sondern das Medium, *in* dem ein Ich mit einem anderen Ich kommuniziert und *aus* dem, als einer absoluten Vermittlung, beide zu Subjekten wechselseitig sich erst bilden‹ (J. Habermas 1968, 13).“ (ebd., 456 Anm. 24)

² Vgl. Chr. Iber 1990, 187: „*Die Vereinigung von Reflexion und Unmittelbarkeit durch die Reflexion findet also auf dem Boden der Unmittelbarkeit statt.* Auf diese Weise ist allerdings keineswegs Äußerlichkeit eliminiert; vielmehr ist der die Äußerlichkeit stiftende Schein der Unmittelbarkeit sogar derart verstärkt, daß noch weit über die äußere Reflexion hinaus die Entwicklung des Wesens (vgl. ›die außer sich gekommene Reflexion‹ (WL II, 34)) unter dessen Primat stehen wird.“

³ J. Behrens u. W. Kant 1979, 183f.

vistisch und antipsychologisch ist. Reflexion meint nicht den Akt des Reflektierens eines denkenden Subjekts, sondern die objektiv-logische Bewegungsstruktur der Denkbestimmungen.“¹ Die äußere Reflexion wird „eine dem Prozeß der logischen Bestimmungen immanente Reflexion“². Sie, wodurch zunächst irgendeine Unterscheidung oder Bestimmtheitsverhältnis zwischen den Denkbestimmungen entsteht, ist „notwendig“, aber sie muß auch „ihre Einheit“ konstituieren, so wie diese Einheit „das sich von sich abstoßende und zum Gesetzsein machende Wesen“ ist. (WL II, 87)

Der Gedanke der äußeren Reflexion bezieht sich im Ganzen eng auf Hegels spekulative Voraussetzung, wonach die Reflexion als Negativität dem Sein selbst als Sache selbst, hier der reinen Unmittelbarkeit, *immanent* sein und umgekehrt dieses Sein in die Reflexion selbst *eingeholt* werden muß, und worin im letzten Ende Hegels metaphysische, aber in der *Logik* selbst sich begründende Grundüberzeugung zugrundeliegt, daß das Denken und das Sein ein und dasselbe ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Rede von ‚Selbstbewegung der Sache selbst‘³ möglich, sonst wäre die Sache selbst nur das reine, nicht selbstbewegliche Sein oder „geheimnisvolles metaphysisches Substrat“ für alle Bestimmungen⁴. Hegel nennt die Selbstbewegung der Sache selbst auch „die Selbstbewegung des Begriffs“, „wodurch die Wissenschaft existiert“.⁵ Die Bestimmungen des Begriffs sind „die reinen Gedanken“ und „ihre Selbstbewegung“ ist „das, wodurch sich die Wissenschaft konstituiert und dessen Darstellung sie ist“. (WL I, 17) R. Bubner hat an Hegel so kritisiert: „Hegel hat, um der beanspruchten Notwendigkeit der Methode Nachdruck zu verleihen, die Autonomie der Selbstbewegung der Sache überakzentuiert.“⁶ Denn Hegel mag nach ihm eine Unterscheidungsspannung zwischen der äußeren Reflexion und der Sache selbst, die Bubner „das nicht hinterschreitbare Faktum der Reflexion“⁷ nennt, nicht genug gedacht haben, selbst wenn „die *Differenz zwischen Darstellung und Sache*“ „die *Prozessualität* der Logik“ erklärt.⁸

¹ Chr. Iber 2000, 26

² W. Jaeschke 1978, 90

³ Vgl. R. Bubner 1978

⁴ G. Günther 1978², 76

⁵ PdG, S. 65

⁶ R. Bubner 1978, 116

⁷ R. Bubner 1978, 107: „Das Tun der Wissenschaft und das Voraussetzen hängen zusammen. In der Unfähigkeit, ohne das Voraussetzen auszukommen, zeigt sich das nicht hinterschreitbare Faktum der Reflexion. Es gibt Reflexion und ohne Reflexion vermag auch die Wissenschaft nicht zu denken.“

⁸ R. Bubner 1980, 22. Diese Differenz bzw. Darstellungsproblem, das seit Feuerbachs Kritik an Hegel in den sekundären Literaturen über Hegelsche *Logik* oft gezeigt worden ist, kann so umdeutet werden, z. B. die Differenz zwischen dem „*Prius* für das Denken“ und dem „*Erste im Gange* des Denkens“ (WL I, 66), die „eine Doppelbödigkeit des Anfangs selber“ (M. Theunissen 1980, 204f.) ausmachen, oder zwischen der äußeren Reflexion und deren „Grundvoraussetzung“, die „verdinglichte Voraussetzung ... *der äußeren Reflexion*“ genannt wird (A. Arndt 2000, 138), hier allgemein gesagt, zwischen Reflexion bzw. Negativität und Unmittelbarkeit. Hier vorher gesagt, wenn Hegel die der *selbstbezüglichen Negativität* zugrundeliegende widersprüchliche Struktur und damit den *Begriff des Widerspruchs* zur Darstellung gebracht haben wird, wird nachgewiesen, daß jene Differenz bzw.

Solches Grundfaktum der Reflexion wird in Hinsicht auf die Anfangsprobleme in Hegels *Logik* thematisiert, die als solche hier nicht dargestellt werden, aber so heißen: Der Anfang der *Logik* hat einerseits als Anfang ‚keine Voraussetzung‘ und ist damit selbst ‚die reine Unmittelbarkeit‘ ohne Vermittlung. Andererseits muß er als Anfang auch fortgehen, damit er irgendeine ‚Vermittlung‘ bzw. ‚Negativität‘ enthält, sei es Vermittlung mit Anderem oder Vermittlung mit sich bzw. die äußerliche oder die immanente Reflexion. Neben diesem Probleme, wie sich diese beiden entgegengesetzten Charaktere des Anfangs im Anfang selbst aufeinander beziehen und sich darstellen lassen,¹ ist es noch schwieriger, Hegels *Begriff der Wissenschaft* als *Logik* zu definieren², von dem jene Anfangsprobleme auch abhängen. Hier ist es genug zu zitieren: „Die Forderung, das Sein aufzuzeigen“, hat „einen weiteren inneren Sinn, worin nicht bloß diese abstrakte Bestimmung liegt, sondern es ist damit die Forderung der *Realisierung des Begriffs* überhaupt gemeint, welche nicht im *Anfange* selbst liegt, sondern vielmehr das Ziel und Geschäft der ganzen weiteren Entwicklung des Erkennens ist“ (WL II, 554).

Wenn Hegels *Logik* solche Logik wäre, in der nicht irgendein Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit, sondern auf deren *Einheit* als ihre *Wahrheit* abzielend das Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit als *solches* untersucht und strukturalisiert wird und sich eine sich bewegende, umfassendere einheitliche Struktur der absoluten Reflexion konstituiert, dann wäre die Rede möglich von der Selbstbewegung der Sache selbst, die sich die zwei Grundbestimmungen des Seins als Sache selbst, nämlich hier die seinslogisch reflexionslose Unmittelbarkeit und die reflexionslogische Unmittelbarkeit, die beide den Anfang der *Logik* charakterisieren, in den logischen Strukturen der sich immer umfassenderen Reflexion thematisieren und darstellen läßt, die sich in jeder Stufe der *Logik* notwendig ergeben und jene beiden Grundbestimmungen zu ihren Momenten haben, damit eine sich bewegende, umfassende-

Darstellungsproblem in seinen logischen Systemen aufgelöst wird und in diesen Systemen nicht nur negativ, sondern auch positiv fungiert.

¹ Z. B. Kant wirft, wie F. Schneider (1990) besagt, „dem ontologischen Argument“ vor, „daß es die Irreduzibilität des unbestimmten Seins nicht berücksichtigt“, dahingegen wirft Hegel Kant im Gegenzuge vor, „daß er der Logik einer begründenden Rekonstruktion von Bestimmtheiten nicht folge“, in dieser Logik kann das Sein eben als „unbestimmt“ gelten und doch „der Anfang kategorialer Ontologie“ sein, der somit „eine Bestimmtheit des Begriffs“ heißt. (ebd., 186) Diese Logik thematisiert also das Verhältnis von Unbestimmtheit und Bestimmtheit. Hegel folgt nach Schneider „systemtheoretischen Überlegungen“: „Anfang und Ende, das bestimmungslose Sein und der vollbestimmte Begriff, erscheinen als ein Arrangement, das einer Theoriediagnose das Attest der Voraussetzungslosigkeit und Selbstbegründung erlaubt. Alle diese diagnostischen Mittel und Perspektive stammen ihrerseits ausnahmslos aus der Wesens- bzw. Reflexionslogik.“ (ebd., 187) Was ein Verhältnis von Kants Transzendentalphilosophie und Hegels spekulativer Philosophie anbetrifft, beschreibt H. F. Fulda (1987) so: Wenn die spekulative Philosophie möglich ist, „müßte man wohl imstande sein zu zeigen, wie sich eine »Phänomenologie« als skeptische Destruktion des Bewußtseinsgegensatzes dem spekulativen Denken auf allen seinen Stufen integriert“. Sonst „sollte die spekulative Theorie als Lehre von der inneren Systematik der Vernunft ins transzendentalphilosophische Programm zurückgekommen werden“. (ebd., 479)

² Vgl. bes. H. F. Fulda 1975²

re einheitliche Struktur der absoluten Reflexion im letzten Ende erreicht wird. Auf diese Weise ist der Anfang als Sache selbst in jeder Stufe der *Logik* gegenwärtig¹ und die beiden Charaktere des Anfangs, nämlich Unmittelbarkeit und Vermittlung bzw. Reflexivität, spielen darin immer zusammen. „Eine Interpretation der Logik und vollends der Realphilosophie muß vor allem eine Interpretation ihrer Vermittlungsweisen sein. Die letzte und schwierigste Aufgabe ist es, den Zusammenhang dieser Vermittlungsweisen untereinander verständlich zu machen.“² Indem die Reflexion nicht als die subjektive, endliche, sondern als die logisch-objektive Reflexion angedeutet ist, nämlich indem sie die Verhältnisse von Reflexion und Unmittelbarkeit als solche strukturalisiert und deren Grundstrukturen darstellt und damit ‚den Begriff der absoluten Reflexion‘ realisiert, dann bringt sie zugleich die Seinsweisen der Sache selbst und die Selbstbewegung der Sache selbst zum Ausdruck.

IV.1.3. Die bestimmende Reflexion

IV.1.3.1. Die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion

Hegel versteht unter der ‚Natur der Reflexion‘ die immanente Reflexion der Reflexion nach innen und der Reflexion nach außen (WL II, 278); dies bedeutet, daß das Wesen in seiner Fortentwicklung nach der Reflexion *nach außen* immer konkreter und reicher, aber zugleich nach der Reflexion *nach innen* immer intensiver und kompakter wird. Hegel definiert die bestimmende Reflexion zunächst dementsprechend als ‚die Einheit der setzenden und äußeren Reflexion‘, die auch von ‚der außer sich gekommenen Reflexion‘ unterschieden ist; diese Reflexion als die Bestimmungen der Reflexion konstituierende thematisiert auf der Ebene des durch die setzende und die äußere Reflexion ausdifferenzierten *Gesetzseins* die internen logischen *Bestimmtheitsverhältnisse* von Reflexion und Unmittelbarkeit. Vorher ist es vorgeschlagen, daß das Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit auf zwei

¹ Es sind in Hegelscher *Logik* „mehrere Formen der Unmittelbarkeit“, aber „in verschiedener Bestimmungen“. (WL II, 406) In der Sphäre des Seins ist sie das Sein selbst und das Dasein, in der Sphäre des Wesens die Existenz und dann die Wirklichkeit bzw. Substantialität, in der Sphäre des Begriffs außer der Unmittelbarkeit als abstrakter Allgemeinheit nunmehr die Objektivität und schließlich die Natur, die auch „absolutes Anderssein“ oder „absolute Unmittelbarkeit“ (WL II, 265) genannt wird. Diese Logik stellt so „eine ganze Reihe der reinen Unmittelbarkeiten“ (P. Rohs 1982³, 149f.) dar. Diese Arten des Seins sind in der Wesenslogik „dadurch geordnet, daß die nachfolgende Art das Wesen angemessener repräsentiert als die vorangehende“. Die Wesenslogik entfaltet ein mehr und mehr vom Wesen durchsetztes Sein, das in einem wesentlichen Verhältnisse von Innerem und Äußerem „einen Kulminationspunkt“ erreicht; das Äußere ist darin selbst mit dem Inneren identisch. Mit der Identität des Inneren und Äußeren ergibt sich „ein Sein [...], das von der Form oder der Reflexion durchdrungen ist, ein Sein, in dem sich das Wesen, als Form oder Inneres adäquat darstellt, zeigt und offenbart“. (K. J. Schmidt 1997a, 179)

² D. Henrich 1967a, 93f. Anm. 25

Weisen interpretiert werden kann. Nur durch das Zusammenspielen dieser beiden Alternativen kann der Übergang von der äußeren Reflexion in die bestimmende Reflexion verstanden und gesichert werden.¹ Die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion kann so zu verstehen sein, daß die setzende Reflexion und die äußere Reflexion jede nur in ihrer Einheit mit der anderen und damit nur als bestimmende Reflexion legitim die Funktion ihres Bestimmens ausüben kann, und daß nicht nur die setzende Reflexion, sondern auch die äußere Reflexion als eine logische Funktion der bestimmenden Reflexion gilt. Als solche Einheit ist die bestimmende Reflexion ‚die vollendete, absolute Reflexion‘², deren Begriff so heißt: „Das Allgemeine, das Prinzip“, zu dem die Reflexion in ihrem Bestimmen fortgeht, ist „das Wesen jenes Unmittelbaren“, von dem sie angefangen ist, und dieses Unmittelbare gilt darin als „ein Nichtiges“. „Das Bestimmen der Reflexion“ ist „das Setzen des Unmittelbaren nach seinem wahrhaften Sein“ und „das, was die Reflexion an ihm tut, und die Bestimmungen, die von ihr herkommen, nicht als ein jenem Unmittelbaren Äußerliches, sondern als dessen eigentliches Sein“. (WL II, 31)

Das Wesen war als ‚die eigene absolute Negativität des Seins selbst‘ (WL II, 14, 19) und als ‚die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit‘ (WL II, 22) bestimmt, worin die Grundbestimmungen des Seins, wie sie in Wahrheit sind, als Anderes seiner selbst oder doppelte Negation sich erhalten und ihr Verhältnis zueinander nicht mehr ein seinslogisch äußerliches, sondern ein ihnen eigenes wesensinternes Bestimmtheits- oder Andersheitsverhältnis ausmacht. Und das Wesen als solche Einheit ist danach als ‚die umfassendere Einheit des Zusammengehens der Reflexion mit sich und des Zusammengehens der Reflexion mit ihrem Negativen‘ angedeutet worden. Damit ergaben sich folgende Fragen, die auch von der Frage abhängen, welche Rolle die äußere Reflexion in der Reflexionstria und weiter in Hegels Systemen spielt und welchen Stellenwert sie darin hat: Wie kann ‚das Zusammengehen der Reflexion mit sich‘ (WL II, 25) mit ‚dem Zusammengehen der Reflexion

¹ Sonst könnte man so sagen, wie Hegel dazu auch Anlaß gegeben haben mag, daß die Reflexion zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit nur *re-flexiv* sei, z. B. ‚das Prinzip von Entzweiung gegen den Einheitsgrund‘ (H. Fink-Eitel 1978) sei, oder daß die Reflexionslogik an dem ‚Schwanken des Wesens zwischen der ersten und der zweiten Negation‘ (M. Theunissen 1980) leide, oder daß sie auf dem Elemente der ‚Zweideutigkeit ohne festen Boden‘ (H. Schmitz 1992) bleibe. Mit dem Begriff der Reflexion konfrontiert sich Hegel bes. mit Problemen der reinen *Zirkularität* und des *Prozesses ins Unendliche*, die philosophiegeschichtlich gesehen die zwei Tropen sind von ‚Späteren Tropen‘ des alten Skeptizismus, nämlich ‚Verschiedenheit der Meinungen: Diaphonie‘, ‚Regreß bzw. Progreß in das Unendliche: Regressus ad infinitum‘, ‚Verhältnis oder die Relativität aller Bestimmungen‘, ‚Voraussetzung oder der Anfang: Hypothese‘ und ‚Wechselbeziehung oder Beweis im Zirkel: Dialelle‘. Indem Hegel auch diesen alten Skeptizismus, dessen Ziel Ataraxia ist, von dem modernen Skeptizismus unterscheidet, beruht dieser Unterschied auf einem für ihn methodisch wichtigen Gedanken der *Selbstreferenz* oder *Selbstanwendung*. Dazu vgl. bes. Hegel Bd. 2, S. 213ff., Bd. 19, 358ff., H. Röttges 1987 und M. N. Forster 1989

² Hier könnte eine Frage aufgestellt werden, ob die bestimmende Reflexion als absolute vollendete Reflexion wesenslogisch oder begriffslogisch ist. Die Logik des Begriffs ist, meint Vf., die vollständige Darstellung dieser methodisch-ontologischen Reflexion, die hier als die bestimmende Reflexion charakterisiert ist.

mit ihrem Negativen‘ (WL II, 30) oder ‚das Scheinen des Wesens in sich selbst‘ (WL II, 23) mit ‚dem Scheinen *seiner* in einem *Anderen*‘ (WL II, 81) zusammengedacht werden, oder wie können die reine Wechselbeziehung bzw. Zirkularität und der Prozeß ins Unendliche oder der Kreisprozeß und der Linearprozeß eine Selbstbeziehungsstruktur des Wesens als Reflexion konstituieren.¹ Diesen Fragen sind die bisher dargestellten Analysen der Reflexion gewidmet worden.

Das Wesen als Reflexion bestimmt über die setzende und die äußere Reflexion, worin die reine Zirkularität und die Verdopplung der Reflexion und damit der Prozeß ins Unendliche und die Einholung der Unmittelbarkeit überhaupt in die Reflexion thematisiert sind, sich als die bestimmende Reflexion, die auch die vollendete Reflexion heißt. Zur Vollendung der Reflexion gehört, daß nicht nur die Identität von Reflexion und Unmittelbarkeit, sondern auch deren Bestimmtheit- bzw. Andersheitsverhältnis zur Geltung gebracht wird, so daß es sich hier um „das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“² handelt; es geht in Hegels Philosophie nicht um „etwas Undifferenziertes“, sondern um „ein sich in sich Differenzierendes“.³ Das Wesen als bestimmende Reflexion ist die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion. Diese Einheit kann nach den bisherigen Analysen der Reflexion so umformuliert werden als die sich vollendende Einheit von der zweimal verdoppelten Negation und der zweimal Rückkehr in sich, nämlich der formellen und der objektiven Rückkehr in sich, oder als die umfassendere Einheit von der strukturellen *Einheit* der Reflexion und der Unmittelbarkeit und dem diesen internen logischen *Bestimmtheitsverhältnisse*, die durch die außer sich gekommene Reflexion noch konkreter dargestellt werden wird.⁴ Als solche sich vollendende,

¹ Auf diese Fragen reagiert H. Fink-Eitel (1978) ganz anderes und beschreibt so: Die bestimmende Reflexion kommt zu der „intersubjektiven Begriffskonstellation, von der beim seinslogischen ‚Fürsichsein‘ schon gezeigt werden konnte, daß durch sie erst eine konsistente Bestimmung von ‚Selbstbeziehung‘ überhaupt absehbar wird“. „Der Bezugspunkt der bestimmenden Reflexion ist nicht mehr nur – wie in der ‚setzenden Reflexion‘ – ein *Negatives*, sondern ein *Anderes*. Andererseits ist er auch nicht *nur* ein (unbestimmt) *Anderes* – wie in der ‚äußeren Reflexion‘ – sondern *als* *Anderes* ein *Negatives*, denn er ist bestimmt durch die ‚bestimmende Reflexion‘. Darum impliziert diese *symmetrische* Reflexionsverhältnisse.“ (ebd., 94f.) Konsequenterweise ist bei Fink-Eitel die Reflexionsbestimmung „eine intersubjektive Konstellation im Verhältnis von Relation und Relat ist, in deren Rahmen Negativität nicht mehr von Andersheit (wie in der Seinslogik und der ‚äußeren Reflexion‘), und Andersheit nicht mehr von Negativität (wie in der ‚setzenden Reflexion‘) dementiert wird“. „In der Fortbestimmung der ‚Reflexionsbestimmung‘ kommt es also zur Bestimmung jener intersubjektiven Konstellation *als solcher*.“ (ebd., 95) Er will allein nicht sehen, daß es bei Hegel noch die bestimmende Reflexion als absolute gibt, die allen Formen der Reflexion zugrundeliegt.

² PdG, S. 24

³ H. F. Fulda 1986, 331

⁴ Ohne Rücksicht dieses Gedankens sagt z. B. M. Theunissen (1980) kritisch so: „Erst das Vermittelnde (sc. die Kopula) ist das wahrhaft Unmittelbare, das Unmittelbare, dessen Ursprünglichkeit nicht in Schein sich auflöst. Die Reflexionslogik vermag die Unmittelbarkeit letztlich deshalb nicht wiederherzustellen, weil sie aus ihrem Ansatz das Vermittelnde ausschließt. In Ansatz bringt sie nur (1) das Unmittelbare als das Seiende, dessen Schein sie aufzulösen hat, (2) das – nicht auszudenkende – Unmittelbare als das in Wahrheit Vermittelte und (3) die absolute Vermittlung, welche die Unmittelbarkeit einmal – in nachvollziehender Weise – an ihr selber hat und sie zum anderen – so die unerfüllbare Intention Hegels – durch ihr Negieren aus sich entlassen soll. Das Vermittelnde aber ist weder das vermeintlich einfachhin Unmittelbare noch das Vermittelte noch auch eine

umfassendere Einheit ist die bestimmende Reflexion die absolute Reflexion. Sie macht Hegels Absicht nach *eine sich entwickelnde Struktur der Selbstbeziehung des Wesens im Anderssein* aus und die beiden Bewegungen, die in jenen Fragen gegeben sind, gelten darin als die Erscheinungsweisen ein und derselben Selbstbeziehungsstruktur des Wesens im Anderssein.¹ Die bestimmende Reflexion liegt als absolute Reflexion allen Formen der Reflexion zugrunde und steuert diese Formen. Sie bildet die Selbstbewegung der Sache selbst und ist damit die eigene Reflexion des Begriffs, die die immanente Struktur der Sache selbst zum Ausdruck bringt.²

Mit dem Begriff der bestimmenden Reflexion kommt das Wesen, wie D. Henrich sagt, als „ein Ontologiekern“ erstmalig zum „Methodenbegriff der Theorie der Bedeutungssequenz“³, innerhalb deren ‚das Wesen‘ und ‚seine Bestimmungen‘ gegeben werden. Das Wesen ist die Selbstbeziehung seiner zu sich selbst, worin seine Beziehung auf seine Negation auch als eine Beziehung seiner zu sich angedeutet wird. „Der Gedanke der bestimmenden Reflexion macht deshalb auch den Anfang der Wesenslogik im Stadium der vollständigen Entwicklung ihrer Grundbegriffe.“⁴ Durch die bestimmende Reflexion, die nach dem bisher Betrachteten die methodische prinzipielle Reflexion genannt werden kann, erweist die Wesenslogik als eine

Vermittlung, deren einsehbare Unmittelbarkeit bloß in ihrer Gleichheit mit sich liegt. Den Gegensatz des Unmittelbaren und des Vermittelten hebt es nicht in der Vermittlung auf, sondern in einer Unmittelbarkeit, die eben als Ursprünglichkeit zu charakterisieren ist und die als die Unmittelbarkeit des Vermittelnden auch ursprünglicher ist als die Vermittlung.“ (ebd., 418) Auch H. Schmitz (1992) sagt so: „Das Geheimnis des Wesens ist die Identität im Anderssein, der reine oder absolute Unterschied seiner von sich selbst, das Andere seiner selbst zu sein.“ (ebd., 106f.) So vereinigen sich ‚die setzende‘ und ‚die äußere Reflexion‘ (ebd., 107) oder ‚die übergreifende‘ und ‚die abgesonderte Reflexion‘ (ebd., 109) zur bestimmenden Reflexion, aber nur in dem Sinne, daß die Bewegung der Reflexion „nicht auf festem Boden in vorgezeichneter Richtung“ verläuft, „sondern indem sie stattfindet, läuft der Boden als das Milieu der Zweideutigkeit mit, so daß sie am Ziel zugleich beim Gegenteil oder Antipoden des Ziels anlangt.“ (ebd., 107) Sie sind „dieselbe Reflexion, die in sich gegenläufig ist, und haben nur den Schein an sich, Gegenteile zu sein; dieser Schein besteht in der Zweideutigkeit der Sache selbst, des Wesens oder der Reflexion.“ (ebd., 110)

¹ Z. B. nennt Hegel sie „die Weise der Erscheinung dieser Einheit“ (WL I, 154) oder „das Werden“ ist „Schein des Unbedingten“ (WL II, 120).

² Dieser Gedanke liegt, meint Vf., dem Gedanken der ‚organologischen‘ These Horstmanns zugrunde, der zufolge „Objekte“ als „Einheiten inkompatibler Bestimmungen“ (ders. 1984a, 78; 1990, 54) aufzufassen sind, obgleich Horstmann sie in Bezug auf die ›Objektivität‹ der Begriffslogik behauptet. In Hinsicht auf die Frage, welches Ergebnis dadurch gegeben wird, daß der Sache selbst die widersprüchliche Struktur der Reflexion immanent wird, beschreibt er z. B. so: Bei Kant haben nur die mechanischen Erklärungen „objektive Gültigkeit“ und die teleologischen sind „nur subjektiv gültig“ (ders. 1991, 133f.), d. h. diesen kommt „bloß subjektive Gültigkeit“ zu; der „Primat der mechanischen Erklärungsart gegenüber der teleologischen Naturerklärung“ in theoretischer Philosophie Kants wird auch im Rahmen seiner *Kritik der Urteilskraft* nicht revidiert (ebd., 282 Anm. 65). Wenn man aber, in Kantischer Terminologie, die objektive Gültigkeit teleologischer Erklärungen retten will, und wenn man, in Schellings Sprache, das Kantische Übersinnliche als ein objektivitätstranszendierendes Konzept bewahren will, dann bleibt eben nur „die Behauptung der epistemologischen und letztlich auch ontologischen (Wissen soll ja auf Realität bezogen sein) Priorität der Organismus-Vorstellung“ (ebd., 164). Somit scheint Hegel primär daran interessiert gewesen zu sein, „die Vorstellung der transzendentalen Einheit der Apperzeption mit der Zentralidee der teleologischen Urteilskraft in einen Zusammenhang so zu bringen, daß die Idee der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur sich zu der Idee eines in der Natur als des Inbegriffs aller Realität sich manifestierenden intelligenten Wesens umformen läßt“ (ders. 1984a, 87).

³ D. Henrich 1967b, 150

⁴ D. Henrich 1967b, 125

„Sphäre der logischen Idee“ sich „als eine Totalität von Bestimmungen“¹, wodurch das Sein in Wahrheit dargestellt wird. Diese Bestimmungen drücken Verhältnisse von Reflexion und Unmittelbarkeit auf der Ebene des Gesetzseins aus, die die Sphäre der *Bestimmtheit* des Wesens als Reflexion ausmacht. „Die Wissenschaft“ ist für Hegel wesentlich „System“² oder „ein Philosophieren *ohne System* kann nichts Wissenschaftliches sein“³, „weil das Wahre als *konkret* nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist“. Solches System muß „durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede“ „die Notwendigkeit derselben“ gerechtfertigen und damit „die Freiheit des Ganzen“ sichern.⁴

Diesen Gedanken der bestimmenden Reflexion hat Hegel jedoch in der Wesenslogik nicht vollständig in Darstellung gebracht, selbst wenn er ihn in den Kapiteln der Wesenslogik, nämlich Kapiteln ›den absoluten Grund‹ als Einheit von Form und Inhalt, ›das absolute Unbedingte‹ als Einheit von Grund und Bedingung und ›das Absolute‹ als Einheit von Innerem und Äußerem oder Wesen und Existenz, dargestellt hat. Denn er mag so gedacht haben, daß die Wesenslogik „eine Sphäre der *Vermittlung*“ ist, d. i. „des zum *Insichsein* des Begriffs übergehenden Seins, der auf diese Weise noch nicht *als solcher* für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußeren zugleich behaftet ist“, (WL I, 58) und daß sie daher „eine noch unvollkommene Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“⁵ ist. Vielmehr versucht Hegel hier im Texte der bestimmenden Reflexion, die Ebene des durch die Reflexion Gesetzten weiter auszudifferenzieren, und untersucht, wie die bestimmende Reflexion wieder durch sich ‚außer sich‘ kommt. So kann man sagen, daß für die Wesenslogik der äußeren Reflexion eine noch wichtigere Bedeutung zukommt als der setzenden Reflexion.⁶ Ähnlich hebt D. Henrich hervor, daß sich mit der äußeren Reflexion „die gesamte Problemlage der Logik auf bedeutsame Weise verlagert“⁷. Die Reflexion und ihre formale Entwicklung in sich sind nicht als „definitives Ganzes“ zu fassen. „Die formale Entwicklung treibt vielmehr in Bestimmtheitsverhältnisse, in denen die Reflexion außer sich kommt. Sie müssen dann allererst entwickelt und in eine einheitlichen Wesensform zurückgebracht werden. Der Zielpunkt eines Abschlusses des logischen Prozesses rückt aber damit auch in unbestimmte

¹ Enzy. I, § 85 Zusatz, S. 182

² Enzy. I, § 14, S. 59

³ Enzy. I, § 14 Anm., S. 59f.

⁴ Enzy. I, § 14, S. 59

⁵ Enzy. I, § 114, S. 235. Dies besteht, meint der Vf., für Hegel in einem spannenden Verhältnisse zu dem Satz: „Der ganze zweite Teil der *Logik*, die Lehre von dem *Wesen*, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.“ (Enzy. I, § 65 Anm., S. 156) Wenn eine Interpretation der Wesenslogik richtig sein mag, müßte sie diese beiden Gedanken immer zusammen berücksichtigen.

⁶ Vgl. K. J. Schmidt 1997b, 44f.

⁷ D. Henrich 1978a, 298

Ferne hinaus.¹ Dieser Zielpunkt rückt in der ganzen Wesenslogik nicht näher. Vielmehr wird er erst „hinter der Schwelle zur Logik des Begriffs“² erwartet. Wenn jedoch das Wesen als Quasi-Subjekt verstanden wird und die bestimmende Reflexion als die absolute vollendete Reflexion verstanden wird, die auch die außer sich gekommene Reflexion zu ihrem Momente enthält, kann sich jener Zielpunkt zunächst hier in der bestimmenden Reflexion finden.

Die Möglichkeit der bestimmenden Reflexion als Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion beruht überhaupt auf jener sich vollendenden, umfassenderen Einheit der Reflexion und Unmittelbarkeit. „Die äußere Reflexion fängt vom unmittelbaren Sein an, die *setzende* vom Nichts.“ Die Bestimmung, die die setzende Reflexion setzt, ist „*nur* ein Gesetztes“, das zwar „Unmittelbares“, aber „nicht als sich selbst gleich, sondern als sich negierend“ ist. Ihr Gesetzsein hat „absolute Beziehung auf die Rückkehr in sich“, aber es ist nicht diese Reflexion in sich selbst, wodurch es sich selbst gleich und damit selbständig wäre. So hat die setzende Reflexion „keine Voraussetzung“, damit sie ‚das Zusammengehen der Reflexion mit sich selbst‘ ist. Dagegen hat die äußere Reflexion zunächst durch die Reflexion des Gesetzseins in sich eine unmittelbare Voraussetzung. Aber ihr Resultat ist als ‚das Zusammengehen der Reflexion mit ihrem Negativen, mit dem Unmittelbaren‘ nachgewiesen worden. Damit setzt „die äußere Reflexion, die bestimmend wird“, „ein Anderes, aber das Wesen, an die Stelle des aufgehobenen Seins“, des Gesetzseins (WL II, 32). In der äußeren Reflexion ist das Gesetzsein als das Anderes der Reflexion bestimmt, aber durch das Immanentwerden der Reflexion in die Unmittelbarkeit selbst ist es als dasselbe gesetzt, was die Reflexion ist, nämlich als Selbstbeziehung der Negation. So geht die Reflexion in ihrem Anderen mit sich selbst

¹ D. Henrich 1978a, 295. Dazu vgl. auch D. Henrich 1967b, 152f.: „Aber auch der Begriff der negierten Negation treibt bald in eine Lage, in der er sich einer stabilen Auffassung entzieht und in der Inkonsistenzen entstehen. Es erweist sich also als notwendig, die Differenz zwischen Theorie und Sache wieder eintreten zu lassen. Neue Gedanken müssen sich ergeben. In ihnen müßte das ›Zugleich‹ von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Wesen durch eine bestimmte Relation ersetzt werden. ... *Die Inadaequanz zwischen Thema und Explikationsmittel bezeichnet von nun an immer auch einen Mangel in der Verständigung über das Explikationsmittel selber.* Der vollständige Begriff von dem Zusammenhang steht noch aus, in dem die doppelte Negation Resultate haben kann.“

² D. Henrich 1978a, 272: „Innerhalb der Interpretationen, die folgen sollen, wird aber mit Hilfe der negations-theoretischen Mitteln, die nun schon zur Verfügung stehen, noch ein weiterer Schritt in Richtung auf einen Gedanken von der absoluten Negativität als zweimal verdoppelter Negation gemacht werden. Ein Gedanke, indem dieses Verhältnis endgültig festgelegt und aus weiteren Gegenstößen in sich befreit wird, kann allerdings erst hinter der Schwelle zur Logik des Begriffs erwartet werden.“ Ganz anders als Henrich, dessen These nach die Struktur des Begriffs „die Grundoperation mit der autonomen Negation voraussetzt und nicht etwa ersetzt“ (ders. 1976, 224), stellt H. Fink-Eitel (1978) diesen Sachverhalt so fest: Beim „Wesen als Reflexion“ handelt es sich „keineswegs um das methodisch integrierende Zentrum der Hegelschen Logik“. (ebd., 250 Anm. 6) „Nimmt man von ihr (sc. absoluter Vermittlung bzw. Negativität) den Ausgang, dann müssen keine bestimmten Voraussetzungen der Wesenslogik als Voraussetzungen in die Begriffslogik übernommen werden. Die absolute, selbstbestimmte Negation vielmehr eröffnet als Resultat der Wesenslogik die Dimension der Begriffslogik, und zwar so, daß dies Resultat nicht mehr mit den Mitteln der Wesenslogik explizierbar ist.“ Denn „die logische Grundstruktur des Begriffs“ ist die „wechselseitige *dreifache* Negation des Negativseins der Negativen“ als „wechselseitige Konstitution *positiver* Unmittelbarkeit *kraft* Negation“, die „durch entwicklungslogisch hergestellte, intersubjektive Symmetrieverhältnisse“ zustandekommt. (ebd., 202f.)

zusammen. Jetzt setzt die Reflexion sich selbst zum Gesetzsein, das das Andere der Reflexion ist, und, indem dieses als dasselbe bestimmt ist, was die Reflexion ist, setzt sie sich selbst voraus. Als solche Reflexion ist sie die bestimmende Reflexion.

Die bestimmende Reflexion setzt also sich selbst und setzt zugleich sich selbst voraus. Diese beiden Bewegungen des Setzens und des Voraussetzens bzw. der setzenden und der äußeren Reflexion schlagen beständig darin ineinander um, setzen sich wechselseitig voraus und bilden so einen Kreislauf der Selbstbewegung des Wesens. Als das Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit ist die bestimmende Reflexion ‚die insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität‘ oder ‚Selbstbewegung‘, und zwar in ihrem umfassenderen Sinne als die setzende Reflexion, worin ‚der absolute Gegenstoß in sich selbst‘ als reine Zirkularität entstand. Vielmehr ist die bestimmende Reflexion das Zusammengehen der Reflexion mit sich und mit ihrem Anderen, worin das Bestimmtheitsverhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit nicht verschwindet, sondern zugleich sich erhält.¹ „Das *Gesetzte* ist daher ein *Anderes*, aber so, daß die Gleichheit der Reflexion mit sich schlechthin erhalten ist“ (WL II, 32). Hier ist das *Bestimmtheitsverhältnis* von Reflexion und Unmittelbarkeit *in* der bestimmenden Reflexion durch ein betontes Wort ‚*Anderes*‘ ausgedrückt. Was ein Resultat des ‚Schlusses des Daseins‘ in der Begriffslogik anbetrifft, wodurch ‚der Schluß der Reflexion‘ konstituiert wird, besagt Hegel so: „Was also wahrhaft vorhanden ist“, ist nicht „die auf eine gegebene Unmittelbarkeit“ sich gründende oder „von der Form der Vermittlung abstrahierende“, sondern „die auf Vermittlung sich gründende Vermittlung“ oder „die sich *auf Vermittlung beziehende Vermittlung* oder die *Vermittlung der Reflexion*“. „Der Kreis des gegenseitigen Voraussetzens“ ist in dieser Vermittlung der Reflexion zugleich „die Rückkehr dieses Voraussetzens in sich selbst“. Durch diese Rückkehr in sich bildet die Vermittlung der Reflexion „eine Totalität“ und hat „das *Anderes*“, worauf sie sich bezieht, nicht vermöge der Abstraktion „*außerhalb*“, sondern sie befaßt es „*innerhalb* des Kreises“. (WL II, 373) Dies trifft auf die bestimmende Reflexion zu.

Die setzende, die äußere und die bestimmende Reflexion, die hier in dem „Grundlegungskapitel“ der Wesenslogik² die *allgemeinen* Formen der Reflexion ausmachen, thematisieren

¹ Vgl. G. M. Wölflé 1994, 163f.: „Für die bestimmende Reflexion bleibt nun lediglich die Aufgabe, die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion zu formulieren. Als Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion nimmt sie wieder die Gestalt an, in der sie *im* Setzen Voraussetzen ist. Sie ist der setzenden darin überlegen, daß sie den äußerlich gewordenen Inhalt, den diese noch nicht kannte, integrieren kann, und sie ist der äußeren Reflexion darin überlegen, daß in ihr der äußerlich gewordene Inhalt, den diese als Voraussetzung *hatte*, nicht erst noch eingeholt werden muß, sondern von vornherein als Moment in ihr enthalten ist. Das Vermittlungsgefüge der Form-Inhalt-Totalität stellt sich als abschließende Formulierung des Widerspruchs dar. Es braucht hier nicht mehr wiederholt zu werden, weil es strukturell der Vermittlung in der setzenden und der Rückvermittlung in der äußeren Reflexion entspricht.“

² M. Theunissen 1978, 370

„Verhältnisse von Selbstbeziehung und Negation“ „im Zusammenhang der Selbstausslegung der absoluten Idee“¹ bzw. die Verhältnisse „von Selbstbeziehung und Andersheit“²; mit Hilfe dieser methodischen Begriffe bringen sie im allgemeinen gesehen die verschiedenen Verhältnisse von Unmittelbarkeit und Reflexion auf den Begriff. Die bestimmende Reflexion als Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion bringt zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit aufgrund der *selbstbezüglichen Negativität* bzw. *Andersheit* sowohl ihre *Einheit* als auch ihre *Differenz* zur Darstellung, damit das Wahre als *konkretes Ganzes* verstanden werden kann. Die setzende und die äußere Reflexion sind die zwei gegenläufigen Formen solch *einer* konkreten Einheit, die zugleich die Differenz in sich hat. Die bestimmende Reflexion ist als solche Einheit die durch ihre Entwicklung sich vollendende, umfassendere Einheit von der strukturellen Einheit der Reflexion und der Unmittelbarkeit und deren internem logischem Bestimmtheitsverhältnisse. So kann man sagen, daß die bestimmende Reflexion als solche Einheit die „übergreifende Subjektivität“ präfiguriert, die von der „*einseitigen* Subjektivität“ zu unterscheiden ist,³ wenn auch für Hegel ‚Scheinen oder Setzen‘ als Bewegungsweise des Wesens und ‚Entwickeln‘ als Bewegungsweise des Begriffs voneinander unterschieden sind. Die bestimmende Reflexion ist also „unendliche Rückkehr in sich“ oder „eine Bewegung durch unterschiedene Momente, absolute Vermittlung mit sich“. (WL II, 35f.) Darin sind die seinslogische und die reflexionslogische Unmittelbarkeit bzw. Andersheit, selbst wenn sie als verschiedene Selbstbeziehungen der Negation voneinander unterschieden sind, überhaupt als „das *Gesetztsein*“ bestimmt; „sein Boden“ ist nicht das Sein als solches, sondern „das Sein als Wesen oder als reine Negativität“. (WL II, 32)⁴ So stellt Hegel hier fest: „*Das Dasein ist nur Gesetztsein*; dies ist der Satz des Wesens vom Dasein.“ (WL II, 32)⁵

¹ W. Jaeschke 1978, 88

² D. Henrich 1978a, 306: „Der Begriff der Reflexion ist, so wie jeder logische Grundbegriff, ein Begriff von einem Verhältnis von Selbstbeziehung und Andersheit. Er ist derjenige Begriff von ihrem Verhältnis, mit dem versucht wird, die Einheit dieser beiden logischen Formen ohne jede weitere Voraussetzung zu fassen. Nur an der Stelle des ganzen logischen Prozesses, den die Logik der Reflexion einnimmt, ist der Versuch gerechtfertigt und aussichtsreich, das Wahre dadurch zu denken, daß der Gedanke der Andersheit rein für sich dem anderen Prinzip direkt und ohne weitere Rücksicht unterstellt wird, das im Gedanken der Unmittelbarkeit als Selbstbeziehung gefaßt ist. Darf man der Selbstbeziehung auch den Gedanken der Einheit und der Andersheit den der Differenz zuordnen, so sucht Hegel unter dem Titel ‚Reflexion‘ die Einheit in der Differenz als solcher und somit eine Differenz, in der sich die Einheit nicht verliert.“

³ Enzy. I, § 215 Anm., S. 373

⁴ Vgl. GW 11, 77: „Diese Einfachheit (sc. das in sich Reflektiertsein durch Aufhebung des Andersseins) hat an die Stelle des *Seyns* oder jeder Bestimmtheit zu treten, die in *unmittelbarer* Form, als an-und-für-sich-seyend genommen wird. Wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird, so ist darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Mangel, sondern wesentlich die Negation des Andersseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst* ist.“

⁵ Vgl. WL II, 120: „Die Wahrheit des Daseins ist daher, Bedingung zu sein; seine Unmittelbarkeit ist allein durch die Reflexion der Grundbeziehung, welche sich selbst als aufgehobene setzt.“

IV.1.3.2. Die außer sich gekommene Reflexion

Die bestimmende Reflexion ist zunächst als die vollendete Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion bestimmt. Es handelt sich nunmehr um die dieser Einheit immanenten logischen *Bestimmtheits*verhältnisse von Reflexion und Unmittelbarkeit, nämlich um die objektiv-logischen Verhältnisse der Reflexionsbestimmungen und damit um die Konstruktion ihres *Systems*, wodurch *die Einheit der Vernunft* gewährleistet wird.¹ Reflexion bzw. Negativität und Unmittelbarkeit traten in der setzenden Reflexion in „die [reine] Beziehung beider“, in der äußerlichen Reflexion erschienen sie als auseinander getrennt und in der äußeren Reflexion machten sie als Extreme des Schlusses „das bestimmte Unmittelbare“ aus (WL II, 29), das jedoch ein noch unbestimmtes Bestimmtheitsverhältnis von beiden ausdrückte. Mit der Aufhebung der Äußerlichkeit der Reflexion gegen die Unmittelbarkeit ist ihr Bestimmtheitsverhältnis als „die wesentliche Unmittelbarkeit selbst“ (WL II, 30) bestimmt, die hier weiter untersucht werden muß. In der bestimmenden Reflexion ist „das Setzen“ als sich selbst negierendes Setzen „in Einheit mit der äußeren Reflexion“ und diese ist in der Einheit mit der setzenden Reflexion als das Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit bestimmt. Dieses Zusammengehen der Reflexion mit ihrem Negativen begreift Hegel jetzt als „absolutes Voraussetzen“, „das Abstoßen der Reflexion von sich selbst“ oder „Setzen der Bestimmtheit *als ihrer selbst*“ (WL II, 33), weil das Negative als Bestimmtheit, die die Reflexion *vorausgesetzt* hat, selber als *dasselbe* bestimmt ist, was die Reflexion ist; die Reflexion bzw. die Negativität ist der Unmittelbarkeit selbst immanent geworden.

Die Reflexion als bestimmende setzt so sich selbst und setzt zugleich sich selbst als Bestimmtheit voraus. Dementsprechend hat das Gesetzsein zwei Charaktere in sich, die nicht mehr voneinander getrennt und trennbar sind; es ist als solches „Negation“, aber zugleich als vorausgesetztes „in sich reflektierte[s]“ und hat damit eine gewisse Selbständigkeit. Solches Gesetzsein erfaßt Hegel als „in sich reflektierte[s] Gesetzsein“ (WL II, 37), das die Reflexionsbestimmungen charakterisiert; diese machen bei Hegel die Wesensbestimmungen alles

¹ Vgl. Chr. Iber 1990, 243: „Wenn gezeigt werden soll, daß das System der Kategorien die Einheit der Vernunft ermöglicht, dann kommt es darauf an, an dem inneren Begriffsinhalt der Kategorien ihren Zusammenhang und dadurch die Einheit des Kategoriensystems darzustellen. ... Obgleich die Logik der Reflexionsbestimmungen nur ein Teil des Kategoriensystems ist, ergibt sich deren ausgezeichnete Bedeutung für das ganze Kategoriensystem auf folgendem Umstand: Die Reflexionsbestimmungen sind als logische Beziehungen die Explikationsmittel für die Analyse der Beziehungen der Kategorien untereinander in allen Teilen der Logik. Die Wesenslogik ist der Ort, an dem sie selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht und in eine spekulativ-dialektische Entwicklung gebracht werden. Das Spezifische der spekulativ-dialektischen Entwicklung der Reflexionsbestimmungen ergibt sich aus dem Problem, wie die Menge von Beziehungen (Identität, Verschiedenheit, Gegensatz etc.) ihrerseits untereinander zusammenhängen. Hegel löst dieses Problem auf folgende Weise: Er nimmt an, daß die Reflexionsbestimmungen auf dieselbe Weise aufeinander bezogen werden müssen, wie die Kategorien in den anderen Teilen der Logik. Das bedeutet aber, sie müssen *auf sich selbst bezogen* werden.“

Seienden, „die Wesenheiten“ (WL II, 35), aus. In diesem Sinne kann man Hegelsche Reflexionsbestimmungen mit Kantischen „Reflexionsbegriffe“ vergleichen, die Kant unter vier Paare zusammenfaßt: „*Einerleiheit* und *Verschiedenheit*“, „*Einstimmung* und *Widerstreit*“, „*Inneres* und *Äußeres*“ und „*Bestimmbares* und *Bestimmung* (Materie und Form)“.¹ Der „Ort“ der Abhandlung dieser Reflexionsbegriffe ist für Kant „die *transscendentale Topik*“.² Sie sind darum Reflexionsbegriffe, weil sie zu „aller Vergleichung und Unterscheidung“ der Vorstellungen von Begriffen und Gegenständen als begriffliche Mittel dienen, und sie unterscheiden sich dadurch von „Kategorien“ des reinen Verstandes, daß durch sie „nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht (Größe, Realität), sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird“.³ Wenn man mit ihnen zu den Gegenständen gehen will, ist zuvörderst „transscendentale Überlegung“ nötig, „für welche Erkenntnißkraft sie Gegenstände sein sollen, ob für den reinen Verstand, oder die Sinnlichkeit“: „Ohne diese Überlegung“ macht man „einen sehr unsicheren Gebrauch von diesen Begriffen“ und es entspringen damit „vermeinte synthetische Grundsätze, welche die kritische Vernunft nicht anerkennen kann, und die sich lediglich auf einer transscendentalen Amphibolie, d. i. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung, gründen“.⁴

Daß Kant die Abhandlung über die *Reflexionsbegriffe* ohne ihre *objektive systematische* Untersuchung nur als „*Anhang* zu der transzendentalen Logik“, als „eine Sphäre, welche zwischen der *Anschauung* und dem *Verstande* oder dem *Sein* und *Begriffe* liegt“, hinzufügt, das weist Hegels Ansicht nach allein auf „die *Unvollständigkeit*“ seiner Stufenleiter hin. (WL II, 256f.) Die kritische Philosophie, die auch zwar die Kategorien des reinen Verstandes untersucht hat, geht aber nicht auf „den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst“⁵ ein. Sie bleibt nur bei „dem psychologischen Reflexe des Begriffs“, d. h. „der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung“ (WL II, 261) stehen. Noch unterwirft sie weniger „die Formen des Begriffs“ der Kritik. Vielmehr nimmt sie nur „einen Teil derselben, nämlich die Funktionen der Urteile für die Bestimmung der Kategorien“ auf und läßt sie „als gültige Voraussetzungen“ gelten. (WL II, 269) „Indem Kant die tiefe Bemerkung von *synthetischen* Grundsätzen a priori aufgestellt und als deren Wurzel die Einheit des Selbstbewußtseins, also die Identität des Begriffes mit sich erkannt hat, nimmt er doch den *bestimmten* Zusammenhang, die Verhältnisbegriffe und

¹ I. Kant, KdrV, A 261, B 317

² I. Kant, KdrV, A 268, B 324

³ I. Kant, KdrV, A 269, B 325

⁴ I. Kant, KdrV, A 269f., B 325f.

⁵ Enzy. I, § 41, S. 113

synthetischen Grundsätze selbst, *von der formalen Logik als gegeben* auf; die Deduktion derselben hätte die Darstellung des Übergangs jener einfachen Einheit des Selbstbewußtseins in diese ihre Bestimmungen und Unterschiede sein müssen; aber die Aufzeigung dieses wahrhaft synthetischen Fortgehens, des sich selbst produzierenden Begriffs, hat Kant sich erspart zu leisten.“ (WL II, 505) Hegel nimmt also in Anspruch, daß die *Logik* als „das System der *reinen* Denkbestimmungen“¹ einschließlich der Kategorien, der Reflexionsbestimmungen und der Formen der Begriffe, und damit auch als „ein *Kreis von Kreisen*“ (WL II, 571) zu verstehen ist; in solchen Systemen realisiert sich der ›Begriff‹ als Sein, Wesen und Begriff.

Die bestimmende Reflexion unterscheidet sich in das Setzen und das Voraussetzen bzw. in das Bestimmen und die Bestimmtheit, die als Gesetzsein zugleich in sich reflektiert ist, und erzeugt in ihrem Bestimmen die Reflexionsbestimmungen, nämlich Identität, Unterschied, Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch etc. Damit, daß die Reflexionsbestimmungen, die die *bestimmten* Beziehungsweisen von Gesetzsein und Reflexion-in-sich ausdrücken – diese beiden entsprechen ‚auf der Ebene des Gesetzseins‘ den Basis-Komponenten der *Logik*, nämlich Reflexion bzw. Negativität und Unmittelbarkeit –, in die Reflexion als solche eingeführt werden, lassen sich Reflexion und Unmittelbarkeit und damit deren Mitte in die noch komplexeren logischen Beziehungen der Reflexion einbringen, die durch die Thematisierung der Reflexionsbestimmungen dargestellt werden. Diese logischen Verhältnisse der Reflexionsbestimmungen dienen offenbar sowohl als „die Grundlage für Hegels Kritik an den allgemeinen Grundsätzen oder Axiomen des Denkens, den Gesetzen der formalen Logik“² wie auch als „Beweisgrundlage für die verschiedenen Schritte der dialektischen Methode“³, damit sie die Möglichkeit der wissenschaftlichen Metaphysik neu zu begründen beitragen.

Diese Spezifik der bestimmenden Reflexion unterscheidet die Reflexionsbestimmungen von „der Bestimmtheit des Seins, der Qualität“ (WL II, 33) und auch von „den reflektierenden

¹ Enzy. I. § 24 Zusatz 2, S. 84

² Chr. Iber 1990, 244. So spricht Iber, daß die in der Logik der Reflexionsbestimmungen auftretenden ›Anmerkungen‹ „nichts Beiläufiges“ sind, sondern „die *Sache*“ enthalten, um die es Hegel darin geht. Und von Thema der Logik der Reflexionsbestimmungen redet er so: „Aus dem in den beiden Charakteren der logischen Struktur der Reflexionsbestimmungen liegenden Widerspruch ergibt sich das Programm der Logik der Reflexionsbestimmungen im 2. Kapitel der Wesenslogik: In ihr geht es darum, den Widerspruch der selbständigen Reflexionsbestimmungen in seiner Notwendigkeit zur Darstellung zu bringen, und dies geschieht, indem die unterschiedenen Charaktere der Reflexionsbestimmungen, Gesetzsein und Reflexion-in-sich, in ihrer notwendigen *Einheit* begriffen werden. Der so an ihnen selbst hergestellte systematische Zusammenhang fördert auch die in ihnen verschwundene, aber als ihre immanente Reflexion gegenwärtige negative Einheit des Wesens wieder zutage.“ (ebd., 211)

³ K. Düsing 1984², 319. Düsing beschreibt hier so weiter: „Das Prinzip der Entwicklung war dort (sc. in der Wesenslogik) nur die negative Vermittlung der Reflexion als Scheinen des Wesens in sich selbst; hier (sc. in der Begriffslogik) ist es der Begriff als entfaltete Subjektivität, die auch jene Vermittlung in sich enthält. Die Phasen der absoluten Methode entsprechen somit der Folge der Reflexionsbestimmungen, nämlich der Anfang der absoluten Identität, das erste Negative mit der Aufstellung der Antinomie dem Unterschied, der Übergang zum zweiten Negativen dem Widerspruch und schließlich das im zweiten Negativen implizierte positive Resultat der Einheit des Grundes.“ (ebd., 319)

Bestimmungen des Seins, wie Etwas und Anderes oder das Endliche und Unendliche“ (WL I, 131). In der ganzen *Logik* macht das Verhältnis von Sein und Bestimmtheit oder von Unmittelbarkeit und Reflexion ein zentrales Thema aus, aber in jedem Teile der *Logik* ist das Verhältnis von beiden anderer Art.¹ In der Seinslogik, bes. der Daseinslogik, die die Logik der Reflexion(-sbestimmungen) präfiguriert und von dieser reformuliert wird, ist die Bestimmtheit des Seins „unmittelbare Beziehung auf Anderes überhaupt“ und „die Negation als Qualität“ ist als „Negation als *seiend*“. Darin macht „das Sein“ den unmittelbaren „Grund und Element“ dieser Bestimmtheit bzw. Negation aus und diese ist daher selbst die einfache, unmittelbare. Abgesehen von der „negativen Einheit des Insichseins“ (GW 11, 66) oder dem ›Fürsichsein‹, worin „der Unterschied“ zwischen Sein und Bestimmtheit bzw. Negation „gesetzt und ausgeglichen“ ist (WL I, 174), bezeichnet jeweilige Bestimmtheit des Seins ein „in sich selbst ungleich[es]“ Verhältnis von Sein und Bestimmtheit, weil das Sein, das sie trägt, „das der Negation ungleiche“ ist. Daher tritt sie in der seinslogischen Dialektik als „übergehendes, im Anderen verschwindendes Moment“ auf. (WL II, 33)

Dahingegen haben die Reflexionsbestimmungen als in sich reflektierte Gesetztheit „das Reflektiertsein in sich selbst“ zu ihrem Seinsgrunde. Die bestimmende Reflexion ist „die Gleichheit mit sich selbst in ihrem Negiertsein“. Indem das Gesetzsein, wie gezeigt, durch seine Reflexion in sich zugleich als dasselbe bestimmt ist, was die Reflexion ist, ist die bestimmende Reflexion außer sich gekommen, d. i. realisiert und das Gesetzsein hat die gleiche Struktur in sich wie die Reflexion; so ist es in seinem Negiertsein mit sich selbst gleich. Es ist als Negiertsein der Reflexion selbst „Reflexion-in-sich“ und „besteht“ nicht durch „das Sein“,

¹ Weil hier nur der Unterschied von ‚Bestimmungen des Seins‘ und ‚Bestimmungen des Wesens‘ betrachtet wird, kann noch nach Hegel vom Unterschiede von Begriffsbestimmungen und Wesensbestimmungen im allgemeinen die Rede sein. Wie den seinslogischen Begriffen des Seins, Nichts und Werdens die wesenslogischen Begriffe der Identität, des Unterschiedes und Grundes entsprechen (Enzy. I, § 114 Anm., S. 235), entsprechen diesen die begriffslogischen Begriffe der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. (ebd., § 164 Anm., S. 314) Die Wesensbestimmungen haben einerseits den Schein, „für sich“ und „abgesondert von der entgegengesetzten“ zu sein. (ebd., 313) Andererseits sind sie trotzdem „nur *relative*, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert“ (ebd., § 112, S. 231) oder „als *begrenzte*“ und haben „eine Beziehung auf ihr *Anderes*, somit die *Notwendigkeit* des Übergehens und Vergehens“. (WL II, 285) Daher sind sie „ein *Verhalten*“: „Sie *gibt sich* in ihrem Anderen *kund*, aber *scheint* nur erst an ihm, und das Scheinen eines jeden an dem Anderen oder ihr gegenseitiges Bestimmen hat bei ihrer Selbständigkeit die Form eines äußerlichen Tuns.“ (WL II, 276) Wenn sie ihren „Zusammenhang“ bilden, so ist dieser „nur das *Haben*, nicht das *Sein*, die *als solche gesetzte Identität* oder die *Allgemeinheit*“. (Enzy. I, § 166 Anm., S. 317) Dahingegen können die Begriffsbestimmungen nicht isoliert oder „nicht abgesondert“ (ebd., § 164, S. 313) werden, weil, indem der Begriff „das *Konkrete* und *Reichste*“ ist, das „der Grund und die *Totalität* der früheren Bestimmungen, der Kategorien des Seins und der Reflexionsbestimmungen“ ist, sind seine Bestimmungen „bestimmte *Begriffe*, wesentlich selbst die *Totalität* aller Bestimmungen“. (WL II, 295) Dies ist „die *gesetzte* Ungetrübtheit der Momente in ihrem Unterschiede“ oder „die *Klarheit* des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern ebenso durchsichtig ist“. (Enzy. I, § 164 Anm., S. 314) Diesem Unterschiede von Wesensbestimmungen und Begriffsbestimmungen liegt natürlich zugrunde, daß die Wesenslogik „eine noch unvollkommene Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*“ (ebd., § 114, S. 235) sei. Trotzdem ist es unumstritten, daß die Logik der Reflexionsbestimmungen in ganzen *Logik* Hegels eine wichtige Rolle spielt.

sondern durch seine „Gleichheit mit sich“ oder ‚Reflektiertsein in sich selbst‘. Damit „fixiert sich“ es zur „Bestimmung“ (WL II, 33), die Hegel in der Daseinslogik als die an-sich-seiende, sich nur auf sich beziehende oder in sich reflektierte Bestimmtheit¹ definiert hat. Die Reflexionsbestimmung ist so „das Gesetzsein *als* Negation“, das jedoch das Reflektiertsein der Negation in sich selbst zu ihrem Seinsgrunde hat. Sie ist daher als „sich in sich selbst nicht ungleich“ (WL II, 33f.) oder „gesetzte *Sichselbstgleichheit der Negation*“², damit sie „wesentliche, nicht übergehende Bestimmtheit“ ist. „Die *Sichselbstgleichheit der Reflexion*, welche das Negative nur als Negatives, als Aufgehobenes oder Gesetztes hat, ist es, welche demselben Bestehen gibt.“ (WL II, 34) Durch die *Sichselbstgleichheit der Reflexion* im Anderssein wird die Reflexion des Gesetzseins in sich oder seine *Sichselbstgleichheit* verbürgt.

Wegen „*dieser Reflexion in sich*“ scheinen die Reflexionsbestimmungen „freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende *Wesenheiten*“ zu sein. (WL II, 34) „In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert. Es ist das Bestimmte, das sein Übergehen und sein bloßes Gesetzsein sich unterworfen oder seine Reflexion-in-Anderes in Reflexion-in-sich umgewogen hat.“ Dadurch haben die Reflexionsbestimmungen „den bestimmten Schein“ oder „den wesentlichen Schein“ (WL II, 34).³ Dieser Schein entsteht *notwendig*, weil die bestimmende Reflexion zu ihrer Konstitutionsbedingung auch die äußere Reflexion enthält⁴, worin sich die setzende Reflexion durch

¹ Vgl. GW 11, 67, 70 und WL I, 131f.

² Chr. Iber 1990, 203

³ H. Fink-Eitel (1978) begreift diesen Schein so, daß er „Folge der ›inneren Kontingenz‹ der Reflexion“ (ebd., 90) ist. Die Grundproblematik der Wesenslogik ist nach ihm „der Zwang zur Integration zweier gegenläufigen Tendenzen“, nämlich der Autonomisierung des Wesensbegriffs als ›Selbstbeziehung im Anderssein‹ und der Autonomisierung seines Gegenbegriffs, des ›Anderen‹. Diese Tendenzen sind logisch durch „die Verabsolutierung der Negation“ verursacht. (ebd., 89) Indem die Negation „in der wesenslogischen, absoluten Negation“ „an ihr selbst als das thematisch [ist], was sie ist“, ist sie als „innere Kontingenz in ihrer Beziehung auf das Andere“ gesetzt, „von dem sie, es negierend, abhängig ist“. Wenn sie das Andere als „ihre eigene Bedingung“ negiert und von daher ihr „die Bedeutung des Verschwindens“ bzw. des Abstrahierens zukommt, ist sie ebenso „ein Bestimmendes“, „denn in ihrer *unmittelbaren* Beziehung auf sich ist sie sich als *Negation* entgegengesetzt“. „Die beiden Grundbedeutungen von Negation (Verschwinden und bestimmendes Entgegensetzen) lassen sich von nun an als Implikat der *einen* Negation entfalten.“ Aber dies ist „jenes wesenslogische Grundproblem: die innere Kontingenz der Reflexion“: „Ermöglichungsgrund für ihr bestimmendes Entgegensetzen nämlich ist die ihr immanente Andersheit.“ (ebd., 90) Fink-Eitel sieht zwar das Wesen als eine einheitliche Reflexionsstruktur von beiden, „die nur infolge einer *Entwicklung* der in ihr gelegenen Bedeutungselemente die Aussicht hat, zu konsistenter Bestimmung zu gelangen“, also als eine Figur „einer komplexeren Struktur, der Reflexion (von Selbstbeziehung -Wesen- und negativer Bestimmtheit -Schein-)“ (ebd., 93), aber ihr liegt sein Verständnis der Wesenslogik als *Theorie der Macht* (ebd., 73) und noch gründlicher der *Logik als Intersubjektivitätstheorie* zugrunde, die nach ihm den Gegensatz von Negation und Andersheit ‚widerspruchsfrei‘ auflösen kann.

⁴ A. Schubert (1985) bringt diesen spezifischen Schein der Reflexionsbestimmungen vorzüglich auf den Begriff, wenn er fragt, „warum die Kategorie der Realität (als Gegensatz zur Negation im metaphysischen Paradigma) aufgrund ihres *Sinngehalts* notwendig Schein erzeugt, wie Theunissen sagt“. „Weil sie die setzende sowohl wie die äußere Reflexion zu ihren Konstitutionsbedingungen hat, die in ihrer Einheit die bestimmende Reflexion ausmachen. Das metaphysische Denken verabsolutiert nun aber diesen Schein, weil es diese Einheit selbst nicht reflektiert und die Bestimmtheit nicht *als Bestimmtheit* – als Moment der bestimmenden Reflexion – aufzufassen weiß. In dem Moment, in dem die Bestimmtheit als Bestimmtheit reflektiert wird, wenn also der Schein *als*

ihre Verdopplung verwandelt hat. Damit, daß die Reflexionsbestimmungen den Schein der Unmittelbarkeit in sich haben, wird die bestimmende Reflexion der äußeren Reflexion entsprechend „die außer sich gekommene Reflexion“ und „die Gleichheit des Wesens mit sich selbst ist in die Negation verloren, die das herrschende ist“. (WL II, 34)¹ Das Wesen ist so „bestimmtes Wesen“ oder „*Wesenheit*“ und die Reflexion wird „bestimmte Reflexion“. (WL II, 35) Dieser Sachverhalt der *Bestimmtheit* des Wesens als Reflexion konkretisiert den Gedanken der *Verdopplung* der Reflexion in der äußeren Reflexion dadurch weiter, daß das Gesetzsein sich selbst zur selbständigen Bestimmung fixiert und Anlaß hat, den Schein der Unmittelbarkeit zu haben. In dieser Stufe der Gedankenentwicklung des Wesens als Reflexion ist damit die Negativität der Reflexion an der Unmittelbarkeit des Gesetzseins bzw. seiner Reflexion in sich festgehalten. Diese Situation läßt sich nur denken, wenn man die bestimmende Reflexion von der außer sich gekommenen Reflexion, mit D. Henrich zu sprechen, „einen Wesensbegriff, der die Bedingung des Gedankens von einem zur Herrschaft gekommenen Gesetzsein liefert, von dem Gedanken vom Wesen unterscheidet“, der nun als *bestimmtes* Wesen zum Thema wird; „der erste muß die Bestimmtheit der Begriffe garantieren, in denen der zweite gefaßt ist.“² Durch diese Überlegung muß das Gesetzsein, in das das Wesen verlo-

Schein und darüber hinaus als *notwendiger* Schein, als Er-scheinung der Reflexion selbst, begriffen wird, löst er sich zugleich auf.“ (ebd., 115f.)

¹ Diese Verlorenheit des Wesens könnte man auch mit dem Verlust des Begriffs vergleichen, den Hegel in der Begriffslogik „den gesetzten Verlust seiner selbst“ (WL II, 288) oder „die absolute, ursprüngliche *Teilung seiner*“ (WL II, 301) nennt. Z. B. gegen V. Hösle (1988), der im *Verlust* des Begriffs als Allgemeinheit in die Einzelheit (vgl. WL II, 288, 299) nur „einen Bruch“ oder „einen ›klaren Rückfall‹ auf die Ebene der Seinslogik“, nämlich „zur Einzelheit als dem sinnlich wahrnehmbaren vereinzelt Einzelnen, dem aristotelischen τὸδε τι“, sieht, stellt K. Brinkmann (1990) so hervor: „Man muß bei solchen Rückverweisungen, die bei Hegel sozusagen auf jeder Seite vorkommen, sich stets die Hegelsche Erinnerung präsent halten, daß diese ›Reproduktionen‹ nicht mehr die logische Bedeutung der Unmittelbarkeit ihrer ursprünglichen Sphäre haben.“ (ebd., 152) „Der Sinn solcher Rückgriffe ist daher folgender: es genügt eben nicht die Explikation der allgemeinen Struktur des Begriffs als Fürsichsein, es muß darüber hinaus gezeigt werden, daß solche Struktur das *Moment des Daseins* oder der Unmittelbarkeit an sich hat.“ Statt eines Bruchs oder eines einseitigen Rückfalls haben wir vielmehr „die konsequente Vermittlung des Begriffs des Begriffs durch seine Momente hindurch“. Aber dies heißt, „daß wenigstens die Immanenz des Logischen keinen blinden Fleck enthält, der die Totalität des Begriffs als unvollständig oder fragmentarisch erweisen könnte.“ (ebd., 153)

² D. Henrich 1978a, 302. Nach Henrich schließt „die Weise, in der nun dieses Gesetzsein mit seinem Anderen identifiziert gehalten werden soll“, allein es aus, „diese Bedingung in die Analyse einzubeziehen“. Daher bleibt eine solche Aufgabe „notwendig unvollständig“. Sie folgt „aus dem Überstieg über die äußere Reflexion“. Nun ist die Reflexion selbst „als Äußerlichkeit“ zu denken, wobei diese nicht „ihre Relation zur eigenen Voraussetzung“, sondern „ihre interne Bedingung“ ist. Damit ergibt sich wieder, „daß die äußere Reflexion nicht nur Abweg, sondern Beginn der neuen Problemdimension der Logik ist“. (ebd., 302) „Der Gedanke von einem Anderen des Wesens, das selbst Wesen ist“, wird damit als für die Wesenslogik nicht beantwortbar erklärt. (ebd., 272) M. Theunissen (1980), der Henrichs These weiter radikalisiert, erklärt diese Verlorenheit für durch den „Zerfall ihrer (sc. Reflexion) Struktur“ verursacht, worin „die Verkehrung des Herrschaftsverhältnisses“ (ebd., 326) oder „das Schwanken des Wesens zwischen der ersten und der zweiten Negation“ (ebd., 358) zugrundeliegt. Dieser Gedanke gehört nach ihm zur Sache selbst, dem Wesen als Reflexion. Denn er umfaßt zwar nicht die volle Komplexität der Wesenslogik, aber er ist der Punkt, wo die ganze wesenslogische Problematik offenbar wird. Nach K. J. Schmidt (1997a), dem der Vf. zustimmt, mag Hegel, der von Henrich und Theunissen bei der Interpretation der außer sich gekommenen Reflexion aufgestellten These, die Wesenslogik sei nicht imstande einsichtig zu machen, wie die ›Herrschaft des Anderen‹ – das vom Wesen hervorgebrachte Gesetzsein – zu brechen sei (M. Theunissen 1980, 326), mit dem Hinweise auf die „Dialektik von Form und Materie“ und auf das „un-

ren ist, sich als „einen integralen Bestandteil der Entwicklung des Wesens“ als bestimmender Reflexion¹ erweisen und der Schein der Reflexionsbestimmungen muß sich für die notwendige Erscheinungsform des sich bestimmenden Wesens gelten lassen.²

Die Verlorenheit des Wesens in die Negation charakterisiert die Reflexionsbestimmungen zunächst dazu, als „ein elementares Faktum der Vernunft selber“ aufzutreten: „Der Ursprung der Relation in der Selbstbeziehung der Reflexion ist verborgen. So scheint die Relation unhintergebarer Anfang aller Theorie zu sein.“³ Die Reflexionsbestimmungen sollen damit in „die *Form von Sätzen*“ aufgenommen werden, „worin von ihnen ausgesagt wurde, daß sie *von allem gelten*“. Diese Sätze, z. B. die geometrischen Axiome von Euklid und die logischen Sätze von Aristoteles⁴, gelten als „*die allgemeinen Denkgesetze*“, die „allem Denken zum Grunde liegen, an ihnen selbst absolut und unbeweisbar seien, aber von jedem Denken, wie es ihren Sinn fasse, unmittelbar und unwidersprochen als wahr anerkannt und angenommen werden“ (WL II, 36); sie werden allem Denken in der „Form von *Axiomen, unabgeleiteten und unableitbaren Erkenntnisbestimmungen*“ vorangeschickt (WL II, 245)⁵. Hegel, der „die ei-

endliche Wechselwirken“ begegnen. (ders. 1997a, 56 Anm. 78, 224f. Anm. 335) In jener Dialektik ist die Form „die absolute Negativität selbst“ oder das Wesen, das sich auf seine „Identität als auf ein Anderes“, auf die Materie, bezieht. (WL II, 87, 88) Das Wesen entzweit in Form und Grundlage oder Form und Inhalt und jedes Element ist selbst das Wesen. Im unendlichen Wechselwirken, weil das Gesetzsein sich als das Selbst des realisierten Wesens erweist, bleibt die mächtige Ursache „mit sich selbst“ identisch. Auf diese Weise ist sie die entwickelte „*Selbständigkeit*“ oder „die unendliche *negative Beziehung auf sich*“. (Enzy. I, § 157, S. 302) Auch behauptet Schmidt, daß „Theunissens Behauptung, Hegel habe sich im Verlaufe seines Philosophierens vom Prinzip der absoluten Reflexion mehr und mehr distanziert (M. Theunissen 1980, 331/2), ins Leere läuft. Zwar hebt sich dieses Prinzip in der Wesenslogik auf, doch nur um als absolute Form die Elemente der absoluten Reflexion auszubauen.“ (ders. 1997a, 78 Anm. 108)

¹ K. J. Schmidt 1997a, 56

² So stellt Chr. Iber (1990) fest, daß dieser bestimmte Schein nicht ein bloßer Schein, sondern „die notwendige Erscheinungsform der bestimmenden Reflexion“ (ebd., 205) oder „*realer Schein, notwendiger Schein* oder *notwendige Erscheinungsform* der Bewegung der Reflexion“ (ebd., 258) ist. Bei Hegel spielt der Begriff des Scheins in der *Logik* eine wichtige Rolle. In der Wesenslogik ergeben sich verschiedene Arte von Schein. Aber das, was der Schein in Wahrheit ist, definiert Hegel am Anfang der Wesenslogik als solches, was „die Bewegung als der absolute Schein selbst, die reine Negativität“ ist, „die nichts außer ihr hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist“. (WL II, 25) Und am Ende der Wesenslogik ist so beschrieben: „das Wesen als absolutes Verhältnis aber ist *der als Schein gesetzte Schein*, der als dies Beziehen auf sich die *absolute Wirklichkeit* ist.“ (WL II, 217f.) In solchem Scheine präfiguriert das Wesen das, was M. Theunissen (1980) „das normative Ideal“ nennt, worauf Hegel seine Logik gründet, d. h. daß „alles, was ist, nur in der Beziehung und letztlich nur als die Beziehung auf ›sein Anderes‹ es selbst sein könne“. (ebd., 29) So ist das Wesen „das *reale Wesen* oder das *Wesen*, insofern es mit dem *Sein* vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist“ (WL II, 245f.).

³ D. Henrich 1967b, 130. Zu bemerken ist hier, daß in Hegels Jenaer Systementwürfe II von 1804/5, wo die *Logik* als Einleitung in die *Metaphysik* fungiert, die Reflexionsbestimmungen als allgemeine Denkgesetze im ersten Abschnitte der *Metaphysik* ›I. Das Erkennen als System von Grundsätzen‹ (S. 135ff.) behandelt wurden. In ähnlicher Weise hat M. Heidegger (1978) sie als die ›metaphysischen Anfangsgründe der Logik‹ bezeichnet.

⁴ Vgl. PdG, S. 42, WL II, 528ff. Über ihre Rolle in der philosophischen Methode der Rationalität vgl. bes. H. Albert 1984, 34f.

⁵ Diesen Satzcharakter der allgemeinen Denkgesetze haben nicht nur die hier eng und streng verstandenen Reflexionsbestimmungen, sondern auch die mit den wesenslogischen Kategorien überhaupt zusammenfallenden Reflexionsbestimmungen. So befaßt Hegel ›Grund‹ mit dem „Satz des Grundes“ (WL II, 82) und ›Existenz‹ mit dem „Satz der Existenz“ (WL II, 125). Eine Reminiszenz ergibt sich in Jenaer Systementwürfe II von 1804/5, S. 135ff. und in den verschiedenen Logik-Entwürfen in Nürnberger Zeit. Dazu vgl. Hegel Bd. 4: *Philosophische*

gentliche Konsequenz der Methode“ verlangt, will gegenüber solchem Verfahren, von der Form der Sätze bei der Darstellung der Philosophie auszugehen, wiederentdecken den wahren Begriff „des philosophischen Beweises“, dessen logische Form nicht „die aus der systematischen Darstellung der Geometrie durch Euklid bekannte und von Aristoteles in seinem Organon analysierte“ sein kann¹; in dieser Trennung der *Analytik* bzw. des Beweises von der *Dialektik*, sagt Hegel in der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes*, sei „der Begriff des philosophischen Beweises verloren gegangen“².

Hegel stellt hier zunächst eine Frage auf, „warum nur diese einfachen Bestimmungen der Reflexion in diese besondere Form gefaßt werden sollen und nicht auch die anderen Kategorien, wie alle Bestimmungen der Sphäre des Seins“. Der Begriff der „Kategorie“ ist ihrer Etymologie und der Definition von Aristoteles nach „dasjenige, was von dem Seienden gesagt, behauptet wird“. (WL II, 36) Die Bestimmungen des Seins könnten überhaupt auch „Prädikate von *allem*“ sein. Aber sie sind in der Tat „als vorübergehende, bloß relative, in der Beziehung auf Anderes stehende“ (WL II, 31) „ein Übergehen ins Entgegengesetzte“. Einer jeweiligen Bestimmung des Seins steht „die andere“ „unmittelbar gegenüber“ und diese ist „notwendig“ wie ihre gegenüberstehende Bestimmung. Wenn diese Kategorien in die Sätze gefaßt werden, so bringen sie unmittelbar die entgegengesetzten Sätze zum Vorschein; beide bieten sich „mit gleicher Notwendigkeit“ oder haben „gleiches Recht“. Daher bedarf der Beweis eines Satzes ebenso sehr des Beweises des entgegengesetzten Satzes, damit diesen beiden „der Charakter von unmittelbar wahren und unwidersprüchlichen Sätzen des Denkens“ entnommen wird. (WL II, 36f.) Die Reflexionsbestimmungen sind anderer Art. Sie haben als „die *wesentlichen*“ Bestimmungen „die Form des Anundfürsichseins“ und „statt übergehend in ihre entgegengesetzten zu sein, erscheinen sie vielmehr als absolut, frei und gleichgültig gegeneinander“. (WL II, 30) Sie sind „sich auf sich beziehende und damit der Bestimmtheit gegen Anderes zugleich entnommene Bestimmungen“ (WL II, 37). Sie „widersetzen sich daher hartnä-

Enzyklopädie für die Oberklasse (1808ff.), S. 17f., *Logik für die Unterklasse* (1809/10), S. 129f. und *Logik für die Mittelklasse* (1810/11), S. 171f.

¹ H. G. Gadamer 1980², 7

² PdG, S. 61. Vgl. Enzy I, § 231 Anm., S. 384f.: „Sie (sc. die Geometrie) stößt jedoch in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf *Inkommensurabilitäten* und *Irrationalitäten*, wo sie, wenn sie im Bestimmen weitergehen will, über das verständige Prinzip *hinausgetrieben* wird. Auch hier tritt, wie sonst häufig, an der Terminologie die Verkehrung ein, daß, was *rational* genannt wird, das *Verständige*, was aber *irrational*, vielmehr ein Beginn und Spur der *Vernünftigkeit* ist. Andere Wissenschaften, wenn sie ... an die Grenze ihres verständigen Fortgehens kommen, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz desselben ab und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegenteil des Vorhergehenden, von außen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sei, auf. Die Bewußtlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältnis zum Inhalt läßt es weder erkennen, daß es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Einteilungen usf. von der Notwendigkeit der *Begriffsbestimmungen* fortgeleitet wird, noch wo es an seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, daß es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roherweise noch darin gebraucht.“

ckig ihrer Bewegung“; „das *Sein* derselben ist ihre Identität mit sich in ihrer Bestimmtheit, nach welcher sie ... in dieser Beziehung sich schlechthin getrennt erhalten“. (WL II, 31f.) Damit haben sie „Schein absoluter Selbständigkeit und Autarkie“¹ und gelten als allgemeine Denkgesetze.

Dies ist aber nur eine Seite der Reflexionsbestimmungen. Diese haben „zwei Seiten“, nämlich „das Gesetzsein, die Negation als solche“ und „die Reflexion-in-sich“, wodurch jede Reflexionsbestimmung charakterisiert ist. Nach der ersten Seite ist die Reflexionsbestimmung „die Negation als Negation“ und somit deren „Einheit mit sich selbst“; insofern wäre sie ein Unmittelbares. Aber sie ist in der Tat dies nur erst „*an sich*“ oder sie ist „das Unmittelbare als sich an ihm aufhebend, als das Andere seiner selbst“. Insofern ist die Reflexion nur „in sich bleibendes Bestimmen“ wie die setzende Reflexion. Das Wesen kommt somit nicht „außer sich“ und seine Bestimmung ist „schlechthin *gesetzt*, in das Wesen zurückgenommen“. Aber nach der zweiten Seite ist die Reflexionsbestimmung nicht schlechthin gesetzt, sondern „in sich selbst reflektiert“; sie ist als „die Negation *als* Negation“ „in Gleichheit mit ihr selbst, nicht in ihr Anderes, nicht in ihr Nichtsein reflektiert“ wie in der äußeren Reflexion. (WL II, 34) Insofern kommt das Wesen als Reflexion außer sich. Diese beiden Seiten sind bisher als „verschieden“ aufgetreten; das Gesetzsein ist „Aufgehobensein“ der Negation und die Reflexion in sich macht aber „Bestehen“ der Negation aus. (WL II, 35)

Aber jede Reflexionsbestimmung enthält diese beiden Seiten *in sich*; sie ist „als Gesetzsein“ zugleich „ein Nichtsein gegen ein Anderes, nämlich *gegen* die absolute Reflexion-in-sich oder gegen das Wesen“. (WL II, 34f.) Insofern sie „das Gesetzsein“ als die Bestimmtheit der Reflexion ist, das zugleich „Reflexion in sich selbst“ ist, so ist sie „*die Beziehung auf ihr Anderssein*“, aber „*an ihr selbst*“. Sie ist als Gesetzsein „die Beziehung auf ihr Anderssein“, aber sie hat als Reflexion in sich diese Beziehung „an ihr selbst“. Sie ist also nicht mehr wie in der Seinslogik und in der äußeren Reflexion „als eine seiende, ruhende Bestimmtheit, welche bezogen würde auf ein Anderes“, so daß „das Bezogene“ und „dessen Beziehung“ „verschieden voneinander“ sind, „jenes ein Insichseiendes, ein Etwas, welches sein Anderes und seine Beziehung auf dies Andere von sich ausschließt“. (WL II, 35) Dies repräsentiert das traditionelle Substanz-Akzidenz-Modell, das auf Aristoteles zurückgeführt wird.² Vielmehr hat jede

¹ Chr. Iber 1990, 216

² In Aristotelischer Kategorienforschung sieht K. Bärthlein (1990) eine Unterscheidung zwischen Kategorien-ebenen. Indem die Kategorien wie die neun sog. Akzidens-Kategorien mit „der Substanz-Akzidens-Lehre“ verbunden sind, haben sie „ihr Sein“ allein „dem Getragensein durch die Substanz“ zu verdanken. Damit sind sie „überflüssig“ und werden „bloß zufällige Seiten an der Substanz“. (ebd., 26) Wenn sie jedoch aus der Einbildung in die Substanz-Akzidens-Lehre herausgelöst werden, ergibt sich „kein Hindernis mehr“, sie wie die sog. Zehner-tafel-Kategorien als „Konstituenten, als Prädikate der Gegenstände“ aufzufassen, wie auch Platon „die Ideen“ und vor allem „deren oberste Gattungen“ als „die Prinzipien des Seienden“ verstanden hat. Bärthlein hält

Reflexionsbestimmung „an ihr selbst“ diese beiden Charaktere in sich: „die *bestimmte Seite*“ und ebenso sehr „die *Beziehung* dieser bestimmten Seite als bestimmter, d. h. auf ihre Negation“. (WL II, 35) In jeder Reflexionsbestimmung sind daher das Bezogene und dessen Beziehung nicht mehr voneinander verschieden. Sie gilt als *zweistellige* Kategorie, nämlich eine Bestimmung von den in einer Beziehung bestehenden beiden Bestimmungen und zugleich deren Beziehung selbst; sie ist „ein *Relat*, das zugleich die *Relation* auf sein Korelat an sich selbst ist“¹. Dies ist ein Resultat der „Selbstanwendung von Kategorien“², wo der Gedanke der selbstbezüglichen Negativität zugrunde liegt. Jede Reflexionsbestimmung ist „*Gesetzsein*“, das aber „ihr Anderssein“ oder „die Beziehung auf Anderes“ in sich zurücknimmt, negationstheoretisch gesehen, „Negation“, die aber „sich selbst gleich“ und damit „die Einheit ihrer selbst und ihres Anderen“ ist. Die Reflexionsbestimmung ist also „Gesetzsein“, aber als „das Aufgehobensein dieses Gesetzseins“ „unendliche Beziehung auf sich“. Hegel begreift

auch so fest, daß neben diesen Kategorien noch im CA „andere Grundbegriffe“ gegeben werden, die „einer anderen Kategorienebene, eben der der Reflexionskategorien“, zugeordnet werden können, und daß zwischen diesen verschiedenen Kategorien sich nicht eine systematische Zurückführung einer Kategorie auf die andere ergibt, sondern das Verflochtensein einer Kategorie mit den anderen. (ebd., 35f.) Über die weitere Information vgl. bes. K. Düsing 1997a. Trotzdem könnte man so verstehen, daß Aristotelische Kategorienlehre allgemein gesehen auf dem Substanz-Akzidenz-Modell beruht und deren spezifische Beziehungen als Axiome voraussetzt, die von allem Seienden, insofern es seiend ist, gelten. Was die zu thematisierende Reflexionsbestimmungen anbetrifft, sagt Chr. Iber (1990): „Im Begriff der Kategorien und Axiome“ bei Aristoteles liegt „ein von der klassischen Kategorienlehre und Axiomatik *nicht reflektierter Widerspruch*“ begründet. Denn sie sind als „selbständige *Wesenheiten*“ gesetzt, aber zugleich „unselbständig“, weil sie ihr Bestehen „an einem zugrundeliegenden Seienden“ haben, damit sie wie „*akzidentelle Bestimmungen*“ behandelt werden. Dieser Widerspruch ist es, den Hegel im Unterkapitel ›C. Der Widerspruch‹ als Widerspruch der selbständigen Reflexionsbestimmungen rekonstruiert und auflöst. „Hegels Kritik richtet sich darauf, daß in der aristotelischen Kategorienlehre und Logik die *Relationalität der Kategorien* und der *Beziehungscharakter der Axiome* nicht begriffen wird, es sei denn um den Preis ihrer Verwandlung in akzidentelle Bestimmungen an einem zugrundeliegenden Seienden.“ (ebd., 206f.) Nach Hegel sind die Denkbestimmungen „an und für sich“ zu betrachten. Ohne diese Betrachtung kann die Logik höchstens auf „den Wert einer naturhistorischen Beschreibung der Erscheinungen des Denkens, wie sie sich vorfinden“, beanspruchen. (WL II, 268f.) So sehr es „ein unendliches Verdienst des *Aristoteles*“ ist, „welches uns mit der höchsten Bewunderung für die Stärke dieses Geistes erfüllen muß, diese Beschreibung zuerst unternommen zu haben“, mangelt es ihm in der Mannigfaltigkeit und endlichem Gelten der Denkbestimmungen an „einem Prinzip“ (Enzy. I, § 33, S. 99), was auch Kant kritisiert (vgl. KdrV, A 81, B 107). Nötig ist es, weiterzugehen, den „Wert“ der Denkbestimmungen, seien es Kategorien, Reflexionsbestimmungen oder Formen des Begriffs, nämlich „insofern sie für sich der *Wahrheit* entsprechen“, zu untersuchen, und ihren „systematischen Zusammenhang“ zu erkennen. (WL II, 269) Über Hegels Interpretation Aristotelischer Logik vgl. Hegel Bd. 19, S. 229ff.

¹ Chr. Iber 1990, 212. Damit entfaltet sich in der Logik der Reflexionsbestimmungen „die wesenslogische Dialektik des Ganzen, welches zugleich sein eigenes Moment ist“: „Jedes Relat ist das Ganze der Relation und zugleich ein Moment dieser Relation und impliziert deswegen das andere Relat als Moment seines Selbstverhältnisses, obgleich es von der Selbständigkeit seines Anderen doch auch wieder dependiert. Die Reflexionsbestimmung ist somit das prozessuale, zirkuläre Verhältnis eines Relats, das sich in seinem Korrelat selbst voraussetzt.“ (ebd., 214f.)

² W. Becker 1978, 76. Nach Becker lautet solche kategoriale Selbstanwendung Hegels Terminus nach „Reflexion in sich“. Hier handelt es sich darum, „daß Hegel gewisse Begriffe – vor allem solche der Wesenslogik – als Bestimmungen faßt, deren Bestimmungssinn auf sie selber gerichtet sein soll“, genauer besehen, um „Begriffe von Prinzipien, die sich wechselweise zum Prinzipiatum haben“. (ebd., 78) In ähnlicher Weise stellt Chr. Iber (1990) fest: Weil die Reflexionsbestimmungen als Relationskategorien, wie gezeigt wird, „die Explikationsmittel“ darstellen, „die die Kategorien in allen Teilen der Logik in ein Beziehungssystem bringen“, können sie ihrerseits selbst nur so in „ein Beziehungsgefüge“ gebracht werden, daß sie „auf sich selbst bezogen“ werden. (ebd., 216)

sie als „Wesenheit“. (WL II, 35)¹ Die Reflexionsbestimmungen sind als solche Wesenheiten „die inneren Einheiten des Wesens“².

Vorher ist gezeigt, daß den Reflexionsbestimmungen ‚die Form der Sätze‘ nahe liegt. Insofern es „Bestimmtheiten“ der Reflexion sind, die „*Beziehungen* an sich selbst“ sind, so haben sie die Form der Sätze „schon in sich“. Denn der Satz ist vom Urteil dadurch unterschieden, daß „der *Inhalt*“ des Satzes „*die Beziehung selbst*“ ausmacht oder „eine *bestimmte Beziehung*“ ist, während das Urteil den Inhalt des Subjekts in „das Prädikat als eine allgemeine Bestimmtheit“ verlegt, die ihrerseits „für sich“ ist und „von ihrer Beziehung, der einfachen *Kopula*“ unterschieden ist; hier sind „die Bestimmung selbst“ und „ihre Beziehung auf ein Subjekt“ (WL II, 37) und somit Subjekt und Prädikat verschieden.³ Trotzdem ist die Form der

¹ Chr. Iber (1990) stellt hervor, daß Hegel mit dem Terminus ‚Wesenheit‘ vor allem auf Platon rekurriert, der „die *ideai* oder Wesenheiten im *Sophistes* (bes. 254c ff.) als anundfürsichseiende Momente“ oder „oberste Gattungen“ in „einem ontologisch fundierten Relationssystem“ thematisiert, ohne das eine Wissenschaft vom Seien nicht möglich wäre: „Teilhabend am tauton (Identität) und heteron (Andersheit) haben sie zwar ihre Relation auf ihr jeweiliges Korrelat an ihnen, aber sie werden als selbstgenügsam prädiert.“ Durch diesen Teilhabegedanken konnte Platon ‚den Widerspruch‘ zwischen ihrer Relation und Selbstgenügsamkeit vermeiden. Bei Hegel ist es etwa anders: Indem „der hartnäckige Schein der absoluten Fixierung der Wesenheiten gegeneinander“ auf „das in sich bewegte Relationssystem der selbstbezüglichen Negativität der Reflexionsbestimmungen“ zurückgeführt werden kann, wird er aufgehoben. (ebd., 206) Damit wird der Widerspruch in solchem System aufgehoben und zugleich diesem immanent. „Hegels Konzept der Sympleke der Reflexionsbestimmungen enthält eine Kritik der reinen, anundfürsichseienden Wesenheiten der platonischen Ontologie. Einerseits leitet er die Wesenheiten aus der Reflexion des Wesens her, andererseits integriert er sie in der Logik der Reflexionsbestimmungen in ein System negativer Relationalität, das ihren Schein der unbedingten Selbständigkeit aufhebt. Sie sind daher für ihn nicht höchste, unableitbare Begriffe. Hegel hat also eine andere Konzeption als Platon für die Entwicklung der Sympleke der Wesenheiten.“ (ebd., 206, Anm. 46) Über die weitere Information des Unterschiedes von Platons und Hegels Dialektik vgl. K. Bärthlein 1990, 16ff. und K. Düsing 1980a, 1984², 1997b

² H. Kimmerle 1986, 268

³ Zu Hegels Kritik an der Form des Urteils vgl. bes. Enzy. I, § 28-32, S. 94-99. Abgesehen davon, daß Aristoteles das Urteil als ein Verhältnis von Synthesis und Dihairesis definiert hat, faßt R.-P. Horstmann (1984a) Hegels Kritik an der Form des Urteils in Bezug auf ‚die unreflektierten Annahmen‘ der „Substanzontologie“ (ebd., 62) so zusammen: Die eine Annahme ist, „daß Urteile ... eine Beziehung auf das, was ist, also auf ontologisch relevante Sachverhalte, haben, so daß sie einen eigentümlich direkten Aufschluß geben über die ontologische Verfassung der Wirklichkeit oder das, was wirklich ist“. Deren Folgen sind zweierlei: Erstens ist es ihr „grundlos geneigt gewesen ..., die Welt in ihren ontologischen Grundlagen als ein Ensemble von Substanzen und Akzidenzen zu betrachten, weil ihr als Standardform des Urteils das Urteil der Subjekt-Prädikat-Form gegolten hat“. Zweitens: „Sie besteht in der unbegründeten Neigung der traditionellen Metaphysik, aus der angenommenen Entsprechung zwischen der Subjekt-Prädikat-Form des Urteils und der Substanz-Akzidenz-Verfassung der Wirklichkeit die Überzeugung herzuleiten, daß man mit Urteilen das, was Gegenstände in Wahrheit sind, zum Ausdruck bringen kann.“ Die andere Annahme ist, „daß sie sich einer allzu naheliegenden, natürlichen Interpretation der Begriffe des Subjekts und des Prädikats bedient hat, auf Grund derer die durch diese Begriffe bestimmte Form des Urteils zu ontologischer Irrelevanz verurteilt ist“, weil sie auf den bereits bestimmten ‚Vorstellungen des Gegenstandes‘ basiert hat. (ebd., 53f.) Daraus zieht Hegel, indem er nicht problematisch findet, daß man sich urteilend zu Gegenständen verhalten kann, gegen die anderen Möglichkeiten, wie Horstmann erläutert, z. B. „einen kantianisierenden Weg“ und „Korrekturpostulate“ vor allem als Weise des englischen Idealismus (vgl. ebd., 63f.), zwei Konsequenzen: „1) Die Form des Urteils muß anders interpretiert werden. 2) Der Begriff des Gegenstandes, wie er in Wahrheit ist, muß so aufgefaßt werden können, daß er dem Erkennen durch das Urteil zugänglich ist.“ (ebd., 63) Diese Konsequenzen müssen die folgenden Forderungen erfüllen; „1) man muß sich darüber verständigt haben, was denn Objekte in Wahrheit überhaupt sind, und 2) man muß außerdem eine These dazu entwickelt haben, wie denn diese Objekte so, wie sie in Wahrheit sind, dem Urteil zugänglich sind.“ Um diesen Forderungen gerecht zu werden, beansprucht Hegel der ersten „die Behauptung, daß man das, was überhaupt als Objekt in Wahrheit oder als wirkliches Objekt auftreten können soll, organologisch, d. h. als Einheit inkompatibler Bestimmungen denken muß“, und der zweiten „die Identifizierung dessen, was ein Objekt

Sätze für Hegel „etwas Überflüssiges“ (WL II, 37). Sie „widerspricht“ schon dem Satze selbst, weil sie „einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat“ ausdrückt, während der Satz eine identische Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat verspricht¹; der Satz, der etwas Identisches behauptet, dementiert seinen propositionellen Gehalt durch seine eigene Form. Der Widerspruch besteht hier zwischen der *Form* und dem *Inhalt* des Satzes. Wenn die Reflexionsbestimmungen jedoch als allgemeine Denkgesetze durch die Form des Satzes ausgesprochen werden, bedürfen sie auch „eines Subjekts ihrer Beziehung“, das „*Alles*“ oder „ein A“ ist, das ebensoviel „*Alles und Jedes Sein*“ bedeutet. (WL II, 37) Aber sie haben damit „die schiefe Seite, *das Sein, alles Etwas*, zum Subjekte zu haben“; die Sätze erwecken „das Sein“ wieder und sprechen jede Reflexionsbestimmung als „eine Qualität“ aus, die alles Etwas an ihm haben soll, so daß es als Subjekt in einer solchen Qualität „als *seiendes*“ bleiben soll. (WL II, 37f.)

Durch diese schiefe Seite werden die Reflexionsbestimmungen als selbständige Wesenheiten zu akzidentiellen Bestimmungen herabgesetzt, deren Beziehung aufeinander sich nur in der äußerlichen Form ihres unreflektierten Umschlagens oder Übergehens ineinander *an* dem Sein ergibt. Darin bleibt das Sein als Subjekt ein seiendes Substrat stehen, das als unmittelbare Voraussetzung jener akzidentiellen Bestimmungen fungiert; es ist ‚ein ruhendes, unbewegt die Akzidenzen tragendes Subjekt‘ oder ‚das *gegenständliche* fixe Selbst‘.² Dahingegen sind

in Wahrheit ist, mit seinem Begriff“ (ebd., 79) oder „Identifizierung dessen, was oben der logische Begriff des Objekts genannt worden ist, mit dem, was wir den ontologischen Begriff des Objekts genannt haben“ (ebd., 80) Aus diesen Ansprüchen ergibt sich für Hegels Interpretation des Urteils folgendes: „Wenn mit Urteilen Begriffe von Objekten, also das, was Objekte in Wahrheit sind, bestimmt werden und nicht etwa Vorstellungen von Gegenständen, dann muß man sie so auffassen, daß sie in der Lage sind, den Eigentümlichkeiten ihres Gegenstandes, nämlich dem Begriff des Objekts, gerecht zu werden. Sie so aufzufassen, heißt aber, zweierlei berücksichtigen zu müssen: 1) daß Begriffe als organismusartige Entitäten, also als Einheiten inkompatibler Bestimmungen gedacht werden sollen und 2) daß die Subjekt-Prädikat-Form von Urteilen zwar sprachlich unvermeidbar, aber ontologisch irreführend ist.“ Denn zu jedem Urteil kann in Bezug sowohl auf den Subjektbegriff als auch auf den Prädikatbegriff ‚ein mit ihm inkompatibles Urteil‘ gegeben werden. (ebd., 80f.) So machen für Hegel die Thesen über den Organismus des Objekte und die Identität von Logik und Ontologie, wodurch die ontologisch irreführende Form des Urteils im letzten Ende korrigiert wird, die Grundlage für das Verständnis Hegelscher Philosophie als ‚Subjektivitätsontologie‘ aus.

¹ Enzy. I, § 115 Anm., S. 237

² Vgl. PdG, S. 57, 58. Dies hat gleiche Bedeutung als „*fertige gegebene Subjekte*“ (Enzy. I, § 30, S. 97) oder „ein prozeßloses ens“ (ebd., § 34 Zusatz, S. 101). Dagegen ist das Substrat nach Hegel zugleich als Subjekt aufzufassen (PdG, S. 22f.), das „der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff“ (ebd., 57) ist. Dies ist Kerngedanke seiner Theorie des ‚spekulativen Satzes‘ (vgl. ebd., 59). Zu bemerken ist hier über Hegels spekulative Satz-Theorie, der der Gedanke der selbstbezüglichen absoluten Negativität zugrundeliegt. Sie ist nach H. Fink-Eitel (1978) so zu verstehen, „das Prädikat als Selbstprädikation des Subjekts aufzufassen“. „In einem solchen Verhältnis spekulativer Identität ist die Sphärendifferenz von Argument und prädikativer Funktion, Unmittelbarkeit und Vermittlung aufgehoben, und die Problematik der Seinslogik war es ja gerade gewesen, von der Unaufhebbarkeit der Differenz ausgehen zu müssen. ... Das *Wesen* ist die Negativität, welche Unmittelbarkeit in sich als Prädikat ihrer selbst setzt. Diese ›Umkehrung‹ seinslogischer Beziehungsweise im Begriff des Scheins ist die eigentliche Genese des spekulativen Satzes und ineins damit die Genese von *Totalität*.“ (ebd., 81) Nach K. Düsing stehen Subjekt und Prädikat in Hegels spekulativem Satze, wo „die grammatische und formallogische Struktur des Satzes gesprengt“ wird, „in absoluter, den Unterschied implizierender Gleichheit im Hinblick auf ihren Umfang und Inhalt“. In dieser notwendigen Beziehung und Einheit liegt „der

nach Hegel die Reflexionsbestimmungen „in spekulativem Sinne“, nämlich „an und für sich zu betrachten“ (WL II, 37f.); dies An-und-für-sich-Betrachten der Reflexionsbestimmungen, worin diese der *Selbstbewegung* aufgrund *ihres Widerspruchs mit sich* fähig sind, macht „das spekulative Interesse“ (WL I, 171) aus, das die unvollendete Reflexion nicht enthält; diese Reflexion bleibt mit dem absoluten Unterschiede einerseits zwischen Sein und Reflexionsbestimmungen, andererseits zwischen Reflexionsbestimmungen voneinander, behaftet und verhält sich am hartnäckigsten *gegen* ihren systematischen Zusammenhang. In der spekulativen Betrachtungsweise wird das Sein als Substrat zunächst in die Reflexion selbst eingezogen, reflexionslogisch rekonstruiert und dann als „reflexionslogisches Substrat“¹ bestimmt. Damit machen das substrathafte Sein und die Reflexionsbestimmungen aufgrund ihrer selbstbezüglichen Negativität und damit ihrer ‚allseitigen Widersprüche‘ (WL I, 451) einen Vermittlungszusammenhang aus, in den sie beide als in ihr Wesen und ihre Wahrheit übertragen werden. Indem die bestimmende Reflexion als außer sich gekommene die Reflexionsbestimmungen konstituiert, deren „Begriff“ nunmehr die „immanente Beziehung von Substrat *als* Substrat und Bestimmungen *als* Bestimmungen *an* dem Substrat“ kennzeichnet, „setzt sie das seiende Substrat *als* Substrat und seine logischen Beziehungen in *Beziehung* zueinander“.²

Begriff oder die Subjektivität selbst“ zugrunde. (ders. 1984², 200) Dieses an der grammatisch-logischen Subjektsstelle Benannte ist „das sich in seinen Prädikaten bestimmende und sie ‚haltende‘ Subjekt, das sich begreifende Selbst“. „Dessen dialektisches, sich in sich unterscheidendes und sich mit sich identifizierendes Sich-selbst-Begreifen“ ist aber nach ihm „nicht in einem Satz aussagbar“. Der sog. spekulative Satz ist daher nicht „als Satz“ möglich, sondern nur „als spekulativer Schluß“. (ders. 1997a, 77f.) „Außer der Identität des denkenden Subjekts und seiner Wesensbestimmung muß auch der Unterschied und Gegensatz sowie die Vereinigung, die den Gegensatz in sich enthält, ausdrücklich formuliert werden. Dazu sind ... mehrere Verbindungen in Aussagen über dies denkende Subjekt oder den reinen Begriff erforderlich. Der logisch notwendige Zusammenhang solcher verschiedenen Aussagen und ihrer verschiedenen Begriffsbestimmungen aber wird ... durch den Schluß (bzw. einen Polysyllogismus) hervorgebracht.“ Die dialektische Selbstbewegung des Subjekts oder des Begriffs ist so „der spekulative Schluß“, wo die Urteile nicht als „selbständige Geltungseinheiten“, sondern als „unselbständige Bestandteile eines syllogistischen Zusammenhangs“ erforderlich sind. (ders. 1986, 21) Hegel expliziert diesen Entwurf in der *Wissenschaft der Logik*. Aber diese Selbstbewegung des Subjekts bleibt „in einem einzigen Wesenssatz nur innerlich“; sie wird im „spekulativen Schluß“ ausführlich dargestellt, „in dem der Begriff oder die Subjektivität sich in die entgegengesetzten Bestimmungen seiner selbst und seines Anderes, das dann der Gegenstand ist, teilt und sich durch die sie vereinigende Mitte, die selbst wieder der Begriff ist, nur auf sich selbst bezieht“. „Inhalt und Bewegung des Schlusses“ ist also darin „die Subjektivität selbst“. (ders. 1984², 204)

¹ M. Wolff, der den *paronymischen* Charakter Hegelschen Widerspruchs zeigt, bezeichnet „den vorausgesetzten Satzsubjektinhalt“ (ders. 1979, 342) als „die Gegenstandsbestimmtheit“ (ders. 1981, 113) mit dem Terminus „reflexionslogisches Substrat“. Und er schlägt vor, daß es von diesem reflexionslogischen Substrat abhängt, „ob zwei inhaltlich und formallogisch entgegengesetzte Prädikationen einen echten Widerspruch ergeben oder nicht“ (ders. 1979, 342). Noch warnt er, daß der Ausdruck ‚reflexionslogisches Substrat‘ vielleicht „falsche Assoziationen“ wecken kann, indem er „mit der Vorstellung eines Gegenstandes“ verknüpft wird, der Bestimmungen „zugrundeliegt“. Er erinnert sich aber ausdrücklich daran, daß das reflexionslogische Substrat nach seiner Definition „keinen Gegenstand“, sondern „eine Gegenstandsbestimmtheit“ bezeichnet. „Was ein Gegenstand ist, soll nicht vorausgesetzt werden, sondern sich ergeben aus der Untersuchung von Bestimmungen, in denen uns so etwas wie Gegenstände überhaupt erst gegeben werden.“ (ders. 1981, 113, Anm. 9)

² Chr. Iber 1990, 263. In der bestimmenden Reflexion handelt es sich nach Iber um „die Konstitution von Bestimmtheit überhaupt, und zwar der gesetzten wesenslogischen als auch der vorausgesetzten seinslogischen Substratbestimmtheit und damit auch von Schein“. Rückläufig ist in der äußeren Reflexion deutlich geworden, „daß die Konstitution der ganzen seinslogischen Bestimmtheit aus der Abstraktion der Reflexion von sich selbst (nämlich der Reflexion-in-sich) erwächst“. Die bestimmende Reflexion unterscheidet *sich* in Verhältnis zu sich

Die Reflexionsbestimmungen haben durch ihre Reflexion-in-sich zwar „die Form, sich selbst gleich und daher unbezogen auf Anderes und ohne Entgegensetzung zu sein“, aber sie sind zugleich in sich reflektiertes *Gesetzsein*, wodurch sie in „ihre Negation“ und damit in „den Übergang“ fortreißen; die beiden Charaktere sind zwar ihnen wesentlich, aber nicht gleichwertig. Sie sind so „dem Übergehen und dem Widerspruche nicht entnommen“ und damit als „bestimmte gegeneinander“. (WL II, 38) Diese Beziehung bildet als „ein kontrolliertes Übergehen“ ihren „Multiplikationsprozeß“.¹ Nur „die gedankenlose Betrachtung“ erwähnt sie „*nacheinander*“, damit sie „in keiner Beziehung aufeinander“ zu sein scheinen. (WL II, 38) Sie läßt die Reflexionsbestimmungen nur als Produkte der dem in sich reflektierten Sein äußerlichen Reflexion gelten und hält sich am unüberwindbaren Gegensatz von Reflexion-in-sich und Gesetzsein und damit an der gleichgültigen Verschiedenheit der Reflexionsbestimmungen gegeneinander fest, damit sich ein Zirkelproblem darin ergibt.² Dagegen hebt Hegel hervor: „Die *mehreren Sätze*, die als *absolute Denkgesetze* aufgestellt werden, sind

selbst und ‚wesentliche Unmittelbarkeit‘, die in der Reflexionsbestimmungen „den Charakter substratbestimmter Unmittelbarkeit“ ausmacht. Während die seinslogischen Bestimmungen die Bestimmungen sind, die „an substrathaft Seiendem vorgefunden“ sind, sind die wesenslogischen Bestimmungen solche, die „durch die Reflexion in Beziehung auf Substrate gesetzte Bestimmungen“ oder „als Bestimmungen von Substraten gesetzt“ sind. „Damit verlieren sowohl die vorausgesetzten Substrate als auch die auf sie bezogenen Bestimmungen den Schein ihrer Vorgegebenheit.“ (ders. 2000, 26) Die Logik der Reflexionsbestimmungen untersucht also „*erstens* die Reflexionsformen, in welchen sich die Bestimmungen der Substrate aufeinander beziehen“, die „reflexionslogische Substrate“ genannt werden, und „*zweitens* [...], in welcher Weise diese Beziehungen die Beziehung auf eine Substratbestimmtheit voraussetzen“. Darin sind reflexionslogische Substrate nicht schlechthin „seiende Substrate“, weil sie „durch und in Beziehung auf die Bestimmungen und deren Beziehungen überhaupt gegeben“ sind. (ders. 1990, 379) Ähnlicherweise beschreibt H. F. Fulda (1986): „Hegels Dialektik ist im wesentlichen eine Praktik der Bewegung von Denkbestimmungen und in Ansätzen eine Lehre von den Bewegungseigenschaften der Denkbestimmungen in solcher Bewegung.“ (ebd., 342) „Nimmt man Denkbestimmungen als Repräsentation von Charakteren irgendwelcher Entitäten, so entfällt Hegels Grund, Dialektik *primär* als eine von Bestimmungen zu betrachten, nicht aber als eine von Sachverhalten *an* Entitäten oder von Sätzen *über* sie. Viele Äußerungen zu einer materialistischen Dialektik zeigen, daß ihre Verfasser das Dialektische nur noch in diesem abgewandelten Sinn verstehen. Sie kommen damit wieder auf Voraussetzungen zurück, die Hegel als zur ›vormaligen‹ Metaphysik und zur Metaphysik des Alltagslebens gehörig betrachtete (vgl. Enzy. I, § 26ff., S. 93ff.).“ (ebd., 348)

¹ K. J. Schmidt 1997a, 57f.: Schmidt hebt hier hervor, daß sich die Reflexionsbestimmung „in anderer Weise“ vervielfältigt als bei der Repulsion der Seinslogik, wo Hegel auch über „die *außer sich gekommene Unendlichkeit*“ und „die Unendlichkeit, als unbefangen sich hervorbringende[n] Widerspruch“ (WL I, 188, 189) redet. „Denn die Vervielfältigung der Reflexionsbestimmung führt nicht auf Identische, wie dies bei den vielen Eins der Fall war, sondern auf verschiedene und schließlich sogar einander entgegengesetzte Reflexionsbestimmungen.“ Verantwortlich für „diesen Multiplikationsprozeß“ oder „die Entfaltung der Reflexionsbestimmung zu einem Komplex von Reflexionsbestimmungen“ ist nicht „die Reflexion in sich“, sondern „das Gesetzsein, das die Reflexionsbestimmung ›in den Übergang und in ihre Negation fortreißt‹ (WL II, 38)“. Dieses Übergehen gehorcht „anderen Gesetzen“ als das Übergehen der Seinslogik. „Das Übergehen einer Reflexionsbestimmung in eine andere existiert zwar noch, doch im Gegensatz zur Seinslogik liegt ein kontrolliertes Übergehen vor, ein Übergehen, das seine dominierende Rolle an die Reflexion in sich abgetreten hat. Das als Reflexionsbestimmung oder Wesenheit auftretende bestimmte Wesen hat sein Anderssein, ›sein Übergehen und sein bloßes Gesetzsein sich unterworfen‹, ›seine Reflexion in Anderes in Reflexion in sich umgebogen‹ (WL II, 34).“

² Vgl. Chr. Iber 1990, 215: „Der fehlerhafte Zirkel der Verstandesreflexion, wodurch die Relation nicht ohne die selbständigen Relate zu denken ist, sowie umgekehrt die Relate nur durch ihre Relation bestehen und ohne sie keine Bedeutung haben, löst sich im spekulativen Begriff der Reflexionsbestimmung auf, demzufolge jedes Relat die ganze Relation wie auch ihre eine Seite darstellt. Die Fehlerhaftigkeit des Zirkels zwischen Relation und Relat in der Reflexionsmetaphysik, entsteht ja gerade dadurch, daß Relat und Relation als fixe Momente festgehalten und so aus objektiven, prozessualen Zirkularität des Begriffs der Reflexionsbestimmung herausgelöst werden.“

daher, näher betrachtet, *einander entgegengesetzt*, sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf.“ (WL II, 37) Sosehr die Reflexionsbestimmungen als isoliert seiende angenommen werden, setzen sie „sich gegenseitig voraus“ (WL II, 32) und erweisen sich „*an ihnen selbst*“ als „ihr Scheinen ineinander, das Scheinen seines Anderen in jedem“ (WL I, 131), damit die Widersprüche nicht nur *zwischen* ihnen, sondern auch *an ihnen selbst* entstehen.¹ Diese Widersprüche werden die Reflexionsbestimmungen durch die ihnen eigenen logischen Verhältnisse zueinander als „Momente eines einheitlichen Deduktionsgangs“² entfalten lassen, wodurch ein „System der *Reflexionsbestimmungen*“ (WL I, 58)³ gebildet wird, die ihrerseits die *bestimmten* Einheiten von Gesetzsein und Reflexion-in-sich sind. Das Wesen ist nicht diesen Reflexionsbestimmungen äußerlich, sondern die ihnen immanente absolute Reflexion oder, wie Chr. Iber zeigt, „ein aufgezeichneter Fall von *Reflexion der Reflexion*, nicht Reflexion *über* die Reflexionsbestimmungen, *Meta-Reflexion*, sondern *Selbst-Reflexion*, immanente oder objektive Reflexion der Reflexionsbestimmungen an ihnen selbst“⁴. Das Wesen ist der Grund bzw. das Prinzip solches Systems⁵ und realisiert sich in diesem Systeme. Dieser Sachverhalt wird allmählich in den *modifizierten* Formen der Reflexion dargestellt.

¹ Die allgemeinen Denkgesetze fordern in der traditionellen Betrachtungsweise ihre Selbständigkeit oder Unreduzierbarkeit aufeinander, ihre Widerspruchslosigkeit in sich und untereinander und ihre Vollständigkeit (vgl. G. Günther 1978², 67). Die auf Widerspruchsfreiheit intendierten Sätze erweisen sich aber als widersprechende Sätze, und zwar zunächst als *einander* widersprechende Sätze. Daß sie sich auch *selbst* widersprechen, nämlich den Widerspruch *in sich selbst* enthalten, das ist ein weiterer Schritt, den Hegel in der Logik der Reflexionsbestimmungen geht. Sie heben sich nicht nur gegenseitig, sondern an sich selbst auf. Damit verlieren sie jedoch endgültig ihren Charakter der allgemeinen logischen Denkgesetze als Kanon des Denkens überhaupt (vgl. G. Günther 1978², 27f., 53f.). Sie sind, „statt ein wahres Denkgesetz zu sein“, vielmehr nichts als „das Gesetz des *abstrakten Verstandes*“. (Enzy. I, § 115 Anm., S. 237) Auch sagt R. W. Meyer (1979) so: „Reflexionsbestimmungen enthalten Relate, auf die sich die Reflexion als die Bewegung der reinen Vermittlung bezieht. Es sind Bestimmtheiten von nicht qualitativer Art, für die das ihnen jeweils entgegengesetzte Andere nicht äußerlich ist und die in dieses Andere nicht ›übergehen‹, sondern es in ihrer eigenen Bedeutung haben. Durch diese Beziehung auf Anderes in ihnen selbst können Reflexionsbestimmungen *nicht* isoliert nebeneinander bestehen bleiben wie die logischen Grundsätze, in denen die klassische Logik und Ontologie die Reflexionsbestimmungen formulierte. Sie müssen somit als ›Momente‹ eines einheitlichen Deduktionsganges entfaltet werden.“ (ebd., 16)

² K. Düsing 1984², 216

³ Dieses System ist so umformuliert worden, abgesehen von ihrer inhaltlichen Differenz, als „die dynamische Totalität aller sich auseinander vermöge ihres Widerspruchs erzeugenden Sätze“ (Th. W. Adorno 1971, 18), ein systematischer „*Sinnzusammenhang*“ des auf den Sinn der Axiomatik überhaupt reflektierenden Denkens (G. Günther 1978², 67), „ein System absoluter Relationalität“ oder „in sich bewegte Korrelation von Reflexionsbestimmungen“ (Chr. Iber 1990, 214, 213), „Vermittlungstotalität“ oder „die *der sich selbst setzenden Form-Inhalt-Totalität*“ (G. M. Wölfe 1994, 219, 184), oder „Strauß von Reflexionsbestimmungen“ (K. J. Schmidt 1997a, 59) usf.

⁴ Chr. Iber 1990, 243

⁵ Über den Sinn und die Funktion des ‚Satzes vom Grunde‘ in diesem Systeme vgl. bes. G. Günther 1978², 88ff. Darüber besagt Günther so: „Woher kommt es, wenn doch die ersten Axiome durch ihren eigenen Sinn bereits ihre Gültigkeit legitimiert haben und sie den Sinn des Seins bereits *erschöpfend* definieren, daß in der Seinsaxiomatik noch ein weiteres Axiom auftreten muß? Die Antwort lautet: Gerade weil sie *ausschließlich* den Sinn des Seins 1. als Sein 2. als Gedachtes 3. als gedachtes Sein (– diesen entsprechen der Satz der Identität, des Widerspruchs und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten – Hinzufügung v. Vf.) definieren, sind sie als ein System der Axiomatik unvollständig, denn sie berücksichtigen die in ihnen entstehende Paradoxe, daß das Sein als denknabhängiges gedacht wird und daß dieses Verhältnis unauflösbar ist, weil es auf einer ‚absoluten Entgegensetzung‘ des Denkens selbst beruht, in gar keiner Weise. Weil die ersten drei Axiome das aber überhaupt nicht

Für die weitere Entwicklung der Wesenslogik läßt sich es festhalten: Die bestimmende Reflexion liegt als *absolute vollendete* Reflexion in der ganzen Wesenslogik zugrunde; sie definiert als Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion den *Begriff* des Wesens als Ontologiekern, steuert als methodisch-prinzipielle Reflexion alle Formen der Reflexion und konstituiert das System der Reflexionsbestimmungen¹ als *Totalität*. *Zugleich* thematisiert sie als die *außer sich gekommene* Reflexion auf der Ebene des zur Herrschaft gekommenen Gesetzseins die jenem System immanenten logischen Bestimmtheitsverhältnisse der Reflexionsbestimmungen, die ihrerseits die bestimmen Einheiten von Reflexion und Unmittelbarkeit sind, und sie setzt die Reflexionsbestimmungen als innere Einheiten des Wesens in ihre eigene Bewegung. Die bestimmende Reflexion kann so im Ganzen als die strukturelle Einheit von dem *Bestimmen*, wodurch die Reflexion *außer sich* kommt, und dem *Selbstaufheben des Bestimmens*, wodurch die Reflexion *in sich* zurückkehrt, umformuliert werden. Der Prozeß dieser Rückkehr in sich wird durch die dialektische Bewegung der Reflexionsbestimmungen gegeben, jene ihre Befestigung und unendliche Fixierung zu verflüssigen oder ihren wesentlichen Schein aufzulösen und dadurch ihr System zu konstituieren; die Reflexion als außer sich gekommene Reflexion wird zunächst durch das doppelte Zerfallen der ›Identität‹ und des ›Unterschiedes‹ in die ›Verschiedenheit‹ verstärkt und ergänzt, und sie entwickelt sich zur abschließenden Reflexion des ›Gegensatzes‹ und ›Widerspruchs‹: „Sie (sc. das Positive und

berücksichtigen, kommt in ihnen als einem trinitarischen System nicht zum Ausdruck, daß das im Identitätsaxiom vorgesteckte Ziel, das Sein als transzendentes zu denken, nicht erreicht wird. Die trinitarischen Axiome definieren das Sein und den Sinn des Seins ganz unreflektiert, *sie drücken damit ihr eigenes Verhältnis zum Sein nicht aus; so muß zu ihnen noch ein Axiom hinzutreten, das dieses Verhältnis ausdrückt*. In den trinitarischen Axiomen reflektiert sich bloß das Sein, die Axiome sind selber unreflektiert. Im Satz vom Grunde aber reflektiert das axiomatische Denken auf sich selbst.“ (ebd., 99f.) Der Satz des Grundes wird also als „axiomatische Reflexion der axiomatischen Reflexion des Seins“ (ebd., 95 Anm. 1) aufgefaßt. Dies bedeutet „die Entzweiung des Denkens mit sich selbst“ oder „die Reflexion-in-sich der Reflexion-in-sich und anderes“. (ebd., 100)

¹ Selbst wenn Hegel die Reflexionsbestimmungen, die er ‚*die reinen Reflexionsbestimmungen*‘ als die Überschrift über die §§ 115-122 in *Berliner Enzyklopädie* nennt, auch von den Formbestimmungen (vgl. WL II, 86_{st}) und von den mit den wesenslogischen Kategorien überhaupt zusammenfallenden Reflexionsbestimmungen unterscheidet, versteht der Vf. hier zunächst unter Reflexionsbestimmungen die wesenslogisch spezifischen Relationsbestimmungen überhaupt. Natürlich ist zu erinnern, daß die Situation, wo sich innerhalb der Wesenslogik auch verschiedene Kategorienebenen der Relationsbestimmungen ergeben und abgehandelt werden, Verständnis der ganzen Wesenslogik schwierig macht. Z. B. versucht G. M. Wölfe (1994), diese Schwierigkeit *modallogisch* aufzulösen. Für ihn ist es in der Tat „unmittelbar einsichtig“, daß die Modalitäten, die in dem dritten Abschnitt der Wesenslogik beim Wirklichkeitskapitel behandelt werden, „bei allen anderen Kategorien der Wesenslogik im Spiel sind“, so daß von einer „Ausdehnung der Modallogik“ auf die ganze Wesenslogik die Rede sein kann (ebd., 181), denn „in Abwandlung zu Kants Formulierung könnte gesagt werden, daß sie nicht den Inhalt der jeweiligen Kategorie vermehren, sondern sich auf den Seinsmodus des durch sie Bestimmten beziehen“ (ebd., 419). Wölfe schlägt damit vor, daß, um die Logik der Reflexionsbestimmungen zu korrigieren, die logisch-formelle Möglichkeit und Notwendigkeit, wohl aufgrund ihres Verweizens auf die Sätze der Logik, z. B. den Satz der Identität und des zu vermeidenden Widerspruchs, in den Teil über die Reflexionsbestimmungen übernommen werden müssen. Dies hat zwei Konsequenzen. „Zum einen ist schon an dieser Stelle die Bestimmung des *Dings* und zum anderen die *Unterscheidung* von *wesentlichen* und *unwesentlichen Eigenschaften* zu unterstellen.“ Wölfe stellt dies als „eine elegante Lösung“ einer architektonischen Schwierigkeit vor (ebd., 197, vgl. ebd., 226ff.), welche noch dazu die Tradition der vorkantischen Metaphysik mit ihrer Thematisierung des ‚*possibile logicum*‘ berücksichtigt hat (vgl. ebd., 202).

Negative) machen die bestimmende Reflexion als ausschließende aus.“ (WL II, 65) Aber „die sich selbst ausschließende Reflexion ist zugleich setzende Reflexion“ (WL II, 67), damit das Wesen sich selbst als ›Grund‹ setzt, der zugleich die sich selbst aufhebende Reflexion ist. Als solche Einheit des Bestimmens und dessen Selbstaufhebung, die auch als die prozessuale Einheit von der zweimal verdoppelten Negation und der zweimal Rückkehr in sich, nämlich der formellen und der objektiven Rückkehr in sich, umformuliert werden kann, macht das Wesen als *bestimmende Reflexion* den Anfang der Wesenslogik aus. So sagt Hegel jetzt betont, daß es „das *Scheinen des Wesens in sich selbst*“ ist, das zugleich die „unendliche Rückkehr in sich“ ist (WL II, 35), die nicht nur die formelle, sondern auch die objektive Rückkehr in sich ist.

IV.2. Die modifizierten Formen der Reflexion

IV.2.1. Die in sich bestimmende Reflexion

IV.2.1.1. Die Einheit von Identität und Unterschied

Das Wesen ist als die unendliche Rückkehr in sich nicht die „unmittelbare“, sondern die „negative Einfachheit“. Es ist „eine Bewegung durch unterschiedene Momente“, die selbst „in sich reflektierte Bestimmungen“ sind (WL II, 35f.); es scheint als negative Einfachheit in diese seine Bestimmungen, und diese Bestimmungen sind jede nicht wie in der Sphäre des Seins „das *Übergehen* einer Bestimmtheit in die andere“ (WL II, 46), sondern an ihnen selbst ihr Scheinen ineinander, das Scheinen jeder in ihrem Anderen und damit das Scheinen ihres Anderen in jeder, weil jede als selbstbezügliche Negativität „an ihr selbst“ „das Gegenteil ihrer selbst“ ist. (WL II, 40) Dieses doppelte *Scheinen*, nämlich das Scheinen des Wesens in seine Momente und das Scheinen dieser Momente an ihnen selbst ineinander, und die unendliche *Rückkehr in sich* ermöglichen das Wesen als „absolute Vermittlung mit sich“ (WL II, 36), die als die umfassendere Einheit der strukturellen *Einheit* von Reflexion bzw. Negativität und Unmittelbarkeit und des diesen immanenten logischen, prozessualen *Bestimmtheitsverhältnisses* bestimmt ist; diese beiden Funktionen werden jetzt durch die Kategorien ‚Identität‘ und ‚Unterschied‘ thematisiert, damit diese selber so komplexe Strukturen in sich haben. Das Wesen als bestimmende Reflexion setzt sich in seiner anfänglichen logischen Struktur deswegen als die *in sich bestimmte* Reflexion, weil das Wesen als *absolute Vermittlung mit sich* nicht nur auf die Identität, sondern auch auf den Unterschied und auf deren immanentes Verhältnis

reflektiert. Die Identität und der Unterschied fungieren darin als „logisch-funktionale Voraussetzung, über die das Gesetztsein reetabliert werden kann, und an der sich der eigentliche Bestimmungsprozeß der Reflexion entwickeln muß“; sie zusammen konstituieren ‚die objektive Reflexion‘.¹

Bevor man auf diese Kategorien als ‚Bestimmungen der Reflexion‘ direkt eingeht, mag es in Kürze darzustellen sein, was Hegel unter ihnen in seinem spekulativphilosophischen Systeme versteht. Jene umfassendere Einheit, die als die Einheit der Identität und des Unterschiedes von Reflexion und Unmittelbarkeit den Begriff des ›Wesens‹ definiert und in ihrem vollständigen Sinne die Struktur des ›Begriffs‹ ausmacht, erfaßt Hegel als „die Identität der Identität und der Nichtidentität“² oder „die Einheit der Identität und des Unterschiedes“³, die nicht mehr ‚die abstrakte‘, sondern ‚die konkrete Einheit‘ oder ‚die negative Identität als Einheit der Gegensätze‘ genannt ist; „Entgegensetzen und Einssein ist zugleich in ihm (sc. dem Absoluten).“⁴ Diese Einheit von Identität und Unterschied oder von Einssein und Entgegensetzen ist „der sich in sich selbst unterscheidende *logos*, das Prinzip aller Identifikation und Selbstidentifikation“⁵; sie ist als die konkrete negative Einheit „nicht nur ein relativer Gegensatz *in* sich selbst, sondern auch notwendigerweise *zu* seinem Gegensatz, der Unmittelbarkeit“, wie in Platons Ideenlehre die Ideen „nicht nur ideell *in* sich selbst, sondern auch in Relation *zur* stofflichen Welt“ sind.⁶ Damit begründet Hegel sein philosophisches Systemprogramm, das zunächst in der Logik der Reflexion bzw. der Reflexionsbestimmungen seine spekulativ-

¹ J. Behrens u. W. Kant 1979, 179. Nach ihnen ist es Hegels Überzeugung, daß die wirklichen Dinge, wenn sie „die Verfassung des Ansich“ haben, für das Denken „unerreichbar“ sind. „Hegels Analyse des Sich-selbst-Denkens“ zeigt „über den Ansichsein hinaus“, daß das Selbstdenken wesentlich „inhalts- und folgenreicher“ ist: Seine logischen Implikationen definieren „das identische Selbst als existierenden bzw. ›gesetzten‹ Widerspruch“, während „Selbstidentität“ im gewöhnlichen Sinne „Beziehung“ ausschließt. „Die Tatsache der Unaufhebbarkeit des gegenständlichen Bezugs, indirekt erwiesen durch die aufgezeigte Notwendigkeit zur *Selbstvergegenständlichung* in der Selbstreflexion, gibt dem individuellen Bewußtsein dieselbe ontologische Dignität wie den wirklichen Dingen, auf die es sich bezieht.“ Hegel erweitert sein Argument, indem er „aufgrund der Status-Gleichheit wirklicher Dinge und individuellen Bewußtseins“ unterstellt, „daß der dinglichen Identität dieselbe Widerspruchsstruktur als Norm und Bedingung zugrunde liegt“. In dieser Überzeugung gebraucht er verallgemeinernd zur „Kennzeichnung der Grundstruktur aller Beziehung und Bewegungen des Wirklichen“ „den Terminus ›objektive Reflexion‹“. (ebd., 169)

² Hegel Bd. 2, S. 96

³ Enzy. I, § 121, S. 247f.

⁴ Hegel Bd. 2, S. 96. Vgl. WL I, 74: „Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und Nichtseins – oder in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedenseins – oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden, – wie er dies in der Tat sein würde, wenn es überhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu tun wäre. In diesem Sinne würden, wie jener abstrakte Begriff die erste, so alle weitere Bestimmungen und Entwicklungen nur bestimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten sein.“

⁵ L. Fleischhacker 1991, 89

⁶ L. Fleischhacker 1991, 90. Dies charakterisiert Fleischhacker in Bezug auf den Übergang vom ›absoluten Unterschied‹ zur ›Verschiedenheit‹, wo er auch Spinozas Gedanken ›*causa sui*‹ ansieht. Ähnlich formuliert D. Pätzold (1991) dies so: die Einheit von Identität und Unterschied ist sowohl „die sich selbst denkende absolute Idee/Form“ als auch „die in den endlichen Gestalten der Natur und des subjektiven und objektiven Geistes sich manifestierende oder inwohnende Idee/Form“. (ders., S. 106f.)

logischen Gründe findet. Dies ist das von Schelling anvisierte, aber von Hegel ausgearbeitete und realisierte „Vernunftgesetz der Identität“, die auch als ein „einziges Prinzip aller Konstruktion und demonstrativen Erkenntnis“ gilt.¹

Dieser prinzipielle Gedanke Hegels ist in letzter Zeit auf folgende Weise in Frage gestellt: Er ist so kritisiert, daß die Identität der Identität und der Nichtidentität bzw. des Unterschiedes selbst ‚widersprüchlich‘ sei²; oder diese Identität solle nicht als „Identität an und für sich, allumfassende Identität“, sondern als „die absolute Nichtidentität“ oder „Bewegung des absoluten, sich selbst auflösenden Unterschieds“ aufgefaßt werden³; sie ist weiter dadurch in Frage gestellt, daß ihr „das Denken der Differenz“⁴ oder „die Philosophien der Differenz“⁵ gegen-

¹ So zitiert M. Buhr (1979, 145) Schelling.

² Diese Kritik ist seit Trendelenburgs Kritik an Hegel in sekundären Literaturen über Hegels *Logik* oft gegeben. Z. B. beschreibt F. Schneider (1990) in Hinsicht auf „die Statusfrage“ der Wesenslogik so, daß „die diskursive Bestimmung des Absoluten“ ‚in der Weise der Reflexion‘, die das Absolute als Grund und zugleich nicht als Grund bestimmen soll, es „widersprüchlich“ fassen bzw. dazu anhalten läßt, „im Gedanken des Absoluten auch noch die Einheit von Widersprüchlichkeit und Widerspruchsfreiheit zu denken, die Identität von Identität und Differenz“. Solche Wendungen, die Hegel bei der Bestimmung des Absoluten verwendet hat, lassen es „als Gegenstand uneigentlichen Redens“ erscheinen. (ebd., 188)

³ Chr. Iber 1990, 303, 294. Abgesehen davon, daß Iber einen Unterschied zwischen Identität als Systemprinzip und Identität als Reflexionsbestimmung nicht genug berücksichtigen mag, beruht diese Kritik bei ihm auf seinen Thesen, nämlich auf der *Entontologisierung* des Identitätsbegriffs und des Negativitätsbegriffs (vgl. ebd., 222, 294) und auf seiner Interpretation der Wesenslogik als Theorie der *absoluten Relationalität*. Es ist zwar richtig, „die *Logik der Identität* erweis[e] sich als *Logik des Unterschieds*“ oder sie habe „als Logik der Negativität“ „die die bloße Identität sprengende Negativität in der Identität selbst“. (ebd., 303, 327) Aber daraus mag nicht nur folgen, daß alles in der Wesenslogik absolut relativ sei. Sondern ist es auch möglich, daß alles darin relativ ist, aber zugleich eine relationsontologische Struktur des *Grundes* hat, der nicht unbeweglich, sondern beweglich ist und somit sich selbst zum Gesetzsein macht. So sagt Iber selber richtig, „daß die Reflexion als Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung oder die Identität als Identität von Identität und Nichtidentität die allen dargestellten Kategorien inhärente Dimension ausmacht, die sie jeweils als Ganzes und Moment bestimmt“. Sie ist „das die Kategorien immanent strukturierende und differenzierende Prinzip“. Ihr entspricht „die logische Struktur des Gedankens der selbstbezüglichen absoluten Negativität“, die als „Bestimmtheit setzendes und Bestimmtheit aufhebendes Prinzip“ „die interne logische Struktur des Zusammenhangs der Reflexionsbestimmungen“ konstituiert. (ebd., 309f.) Indem diese selbstbezügliche absolute Negativität als Prinzip jedoch entontologisiert werden soll – damit sie, meine ich, nur auf ihre funktionale, mit Iber zu sprechen, ontologiekritische generative Bedeutung reduziert würde, – und nur die absolute Relationalität begründen soll, müßte man selber fragen, was dies bei Hegel bedeutet. Darauf heiße Ibers Antwort: „Das Endresultat des Hegelschen Systems läßt sich daher mit Recht als ›egoistischer Intellektualismus‹ oder gar – im Rückgriff auf Jacobis Idealismuskritik – als ›Nihilismus‹ bezeichnen (V. Hösle 1988, 433).“ (ebd., 247) Hier ist Hegels These zu erinnern, daß „das Wahre nicht als *Substanz*, sondern *ebenso sehr* (Hervorhebung v. Vf.) als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“ (PdG, S. 23) ist. Für Hegel sei „die Totalität dessen, was ist“, gegen Iber „nicht [nur] ein *Kosmos von Dingen*, Substanzen und Monaden, sondern [auch] ein *Universum von Relationen*“ (Chr. Iber 1990, 367), d. h. sie ist ein Universum von Dingen, Substanzen und Monaden, die selber Relationen in sich haben.

⁴ H. Kimmerle 1986, 282

⁵ H. Kimmerle 2000, 172. Als solche Philosophen nennt Kimmerle Mao Tsetung, Althusser, Lenin, Adorno, Heidegger, Foucault und Derrida usw., durch die die Dialektik ‚dynamisiert‘ werden und ‚eine größere Flexibilität‘ haben soll. Er vertritt These: „Die Identität der Identität und der Differenz zielt auf ein System, in dem die Einheit der Gegensätze, d. h. der verschiedenen Formen des Identischen und des Differenten vollständig ausgedrückt werden kann. Man kann dieses System als in sich abgeschlossenes System verstehen, das schließlich alle Gegensätze in sich vereinigt.“ (ders. 1986, 276) So kritisiert er Hegels System als „die völlige Nivellisierung oder Homogenisierung der Begriffe“, worin die entgegengesetzten Begriffe ganz einander „dasselbe“ sind. (ders. 2000, 171) Dagegen sagt er: „Man kann diese Dialektik aber auch noch einmal auf sich selbst anwenden, dann muß jeder Abschluß wider überwunden werden. Die Entwicklung geht stets weiter, jede Einheit zerfällt wieder in neue Gegensätze. Innerhalb des letzteren läßt sich noch eine weitere Modifikation anbringen, indem verschiedene Typen von Gegensätzen bzw. Widersprüchen unterschieden werden, die verschiedene Typen von Entwick-

übergestellt werden sollen. Diese Kritiken, mit denen man, wenn man Hegels *Logik* so genau wie möglich verstehen will, sich konfrontieren muß, können auf folgende Fragen reduziert werden, wie die Kategorien ‚Unterschied‘ bzw. ‚Differenz‘ und ‚Widerspruch‘ in Hegels System verstanden werden oder welche Funktionen sie darin haben und wie sie sich auf die Kategorie ‚Identität‘ beziehen. Dies ist genaues Thema der Logik der Reflexionsbestimmungen: Im voraus gesehen ist es Hegels grundsätzlicher Versuch, zu zeigen, daß sich die Identität über verschiedene Stufen notwendig zum Widerspruch entwickelt, und daß dieser Widerspruch umgekehrt selbst auf der absoluten Identität als Grund beruht und daher nicht nur eine negative, sondern auch positive konstitutive Bedeutung für die Fortentwicklung des Wesens als Reflexion hat.¹ Dieser Kategorienzusammenhang enthält die eigentliche Begründung für das, was Hegel am Ende der *Logik* die dialektische Methode nennt.

Die Kategorie ‚Identität‘ bekommt im Laufe der Geschichte der Philosophie die verschiedenen, jedoch aufeinander eng bezogenen Bedeutungen, z. B. die ontologische, die prinziplogische, die erkenntnistheoretische und die ursprüngliche ontologisch-metaphysische Bedeu-

lung möglich machen.“ Er fragt so, „welches Denken das umfassendere ist“, und gibt eine Antwort: Wir können „aus der Relation der allumfassenden Natur zur winzigen menschlichen Welt ein starkes Argument ableiten, daß für das Denken überhaupt ein Primat der Differenz angenommen werden muß“. (ders. 1986, 276, 282) Trotzdem schlägt er auch so vor: „Die damit gestellte Aufgabe ist schwierig genug und kann ohne den kritischen Rückzug auf Hegels *Logik* von 1812-16 und 1831 nicht gelöst werden.“ (ders. 2000, 172) Diese Gegensatzstruktur zwischen der Identität der Identität und des Unterschiedes und dem Unterschied der Identität und des Unterschiedes mag wieder zurück in dasselbe Problem geraten, mit dem sich Hegel konfrontiert hat und das er aufzulösen bemüht hat, nämlich das Problem des Prozesses ins Unendliche bzw. der Zirkularität.

¹ Dahingegen schlägt H. Kimmerle einen „umgekehrten Weg“ (ders. 1979b, 241) vor; er sucht, für die Ableitung allgemeinsten Bestimmungen des Denkens der Wirklichkeit „eine Umkehrung und weitere Differenzierung der Hegelschen Grundkategorien des Wesens: Identität, Unterschied (mit Verschiedenheit und Gegensatz), Widerspruch“ (ders. 1986, 272) zu geben. Nach ihm ist Hegels ‚reine Identität‘ als die Bestimmungslosigkeit und auch ‚absoluter Unterschied‘, als welcher die reine Identität als beständiges Sichunterscheiden vom Unterschied nachgewiesen wird, „der Grenzfall der reinen Beziehung“, der „zu keiner weiteren Entwicklung der Reflexions-Bestimmungen“ fähig ist; sie gehören zur „abstrakten Logik des formalen Denkens“. Hegel „hypostasiert“ oder „verdinglicht“ diesen Grenzfall der reinen Beziehung als Charakter des Wesens. (ebd., 268-9) Daher behauptet Kimmerle, daß „der eigentliche Beginn der Ableitung“ nicht mit dem ‚absoluten Unterschied‘, sondern mit dem ‚bestimmten Unterschied‘ gemacht werden soll; der Unterschied ist nach Hegel nicht nur als ‚die Negativität der reinen Identität‘ der absolute Unterschied, sondern auch als ‚die Einheit seiner und der Identität‘ der bestimmte Unterschied. So stellt er hervor: „Als Voraussetzung des Gedankens der Beziehung ist der Unterschied stets von Beginn an relativer Unterschied ebenso wie relative Identität.“ „Die Logik des Denken der Wirklichkeit, die Hegel entwickeln will, muß davon ausgehen, daß in einer Beziehung stets unterschiedene und identische Aspekte zu unterscheiden sind, das heißt: vom Unterschied des Unterschieds und der Identität.“ Dies ist für eine konsequente Ableitung „die umgekehrte Voraussetzung“ von Hegels These der ‚Identität der Identität und des Unterschieds‘. (ebd., 269) Die Ableitung, mit der auch nach Hegel das Wesen des dialektischen Denkens der Wirklichkeit begriffen wird, führt zu „der logisch-ontologischen Fassung des Gesetzes von der Universalität des Widerspruchs“ (ders. 1979b, 245); »alle Dinge sind an sich selbst widersprechend« (WL II, 74). Der Widerspruch bildet also den legitimen „Ausgangspunkt als die allgemeinste Struktur des bestimmenden Denkens überhaupt“ und „Verschiedenheit und Gegensatz, Identität und Unterschied, aber auch Positivität und Negativität werden als Elemente dieser Struktur erwiesen“ (ders. 1979b, 241). „Dies war durch die folgende einfachen Denkschritte begründet. Alle Wirklichkeit ist in der Form von Verhältnissen zu denken. Dies Denken ist stets zugleich Bestimmen und Ausschließen (bzw. Setzen und Negieren, deren Einheit als der dialektische Widerspruch aufzufassen ist – Anm. v. Vf.). Jede Bestimmung bildet aber einen Widerspruch zu dem, was durch sie ausgeschlossen wird. Das Denken der Wirklichkeit als das Denken von Verhältnissen erwies sich so ursprünglich und stets als das Denken von Widersprüchen.“ (ders. 1986, 272)

tung.¹ In dem Deutschen Idealismus ist „die Identitätsproblematik“ als „Problem der Synthesis“ diskutiert, z. B. in Theorien der synthetischen Urteilen a priori und des transzendentalen Schematismus von Kant, in Theorie des absoluten Ich als Tathandlung von Fichte und in der Identitätsphilosophie und Naturphilosophie von Schelling, worin Schelling die Einheit von Subjekt und Objekt oder von Ich und Natur und damit den Zusammenhang der Transzendentalphilosophie und der Naturphilosophie zu zeigen versucht. Dabei handelt es sich um „wesentliche Zusammenhänge des Übergangs vom metaphysisch-ontologischen zum dialektischen Denken“² oder um „die Idee über die neue, dialektische Logik“, die „die Identität der Identität und Differenz“ zum Prinzip hat.³ Hegels spekulative Philosophie hat es allerdings „mit der *Einheit* überhaupt“, aber nicht „mit der abstrakten, der bloßen Identität“, sondern „mit der *konkreten* Einheit“ zu tun und zwar „in ihrem ganzen Verlaufe“, dessen jede Stufe „eine *eigentümliche Bestimmung* dieser konkreten *Einheit*“ ausmacht.⁴ „Das Prinzip der Identität“ ist also „Prinzip des Systems“.⁵ Dieses System soll allein nicht als statischer, sondern als dynamischer, relationsontologischer Monismus zu verstehen sein.

Es ist so für Hegel von großer Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen. „Die Philosophie“ und zwar „die spekulative Logik“ ist es, die „die Nichtigkeit der vom Unterschied abstrahierenden, bloßen Verstandesidentität“ nachweist und auch ebenso sehr fordert, „die innere Einheit alles dessen, was da ist, zu erkennen“.⁶ Die Identität muß für Hegel so nicht als „abstrakte Identität“ oder „Identität mit Ausschließung des Unterschiedes“, sondern „in ihrer Wahrheit“ als „Idealität des unmittelbar Seienden“ aufgefaßt werden⁷; der Begriff der Idealität ist, wie gezeigt wird, ein Ausdruck für die selbstbezüg-

¹ Vgl. G. Zaječaranović 1979, 102

² M. Buhr 1979, 145: „In der Tat wird die Identitätsproblematik in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie nicht mehr als bloß logische (wie noch exemplarisch bei Leibniz) oder psychologische (das heißt: als Problem des Selbstbewußtseins – wie im englischen Empirismus) behandelt. Die Identitätsproblematik wird in dieser prinzipiell neu gefaßt. Diese entwickelt sich im deutschen Geistesleben am Ende des 18. Jahrhunderts zu einem weltanschaulichen Zentralproblem, das nicht nur philosophisch (bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel – Hinzufügung v. Vf.), sondern auch ästhetisch und gesellschaftlich (bei Schiller, Goethe, Wilhelm von Humboldt und Hölderlin – Hinzufügung v. Vf.) hervortritt. Innerhalb der philosophischen Dynamik der Zeit wird die Identitätsproblematik zunächst allgemein als Problem der Synthesis diskutiert. Dabei werden wesentliche Zusammenhänge des Übergangs vom metaphysisch-ontologischen zum dialektischen Denken angesprochen. Ging es dort um die Fixierung von isolierten Dingen bzw. um die (psychologische) Auffassung eines isolierten Erkenntnisobjekts, so geht es jetzt – seit und mit Kant – um die ›Mechanismen‹ der Vermittlung zwischen Mensch und Wirklichkeit, zwischen dem erkennenden (und handelnden) Subjekt und dem Objekt, den objektiven Verhältnissen und Prozessen.“ Hegel überwindet dabei insofern „die transzendentalphilosophische Fragestellung“, als er nicht mehr „nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis, Freiheit, Natur, Kunst usw.“, sondern „nach allen möglichen Zusammenhängen zwischen den Menschen und den Dingen“ fragt; er zielt also auf die „Totalität“ ab. (ebd., 149)

³ G. Zaječaranović 1979, 103f.

⁴ Enzy. III, § 573, S. 389f.

⁵ Hegel Bd. 2, S. 94

⁶ Enzy. I, § 118 Zusatz, S. 243

⁷ Enzy. I, § 115 Zusatz, S. 238

liche absolute Negativität, die die spekulativ-logische Struktur alles Seienden selbst konstituiert. Daß die Identität als Idealität des Seienden die Struktur der selbstbezüglichen absoluten Negativität in sich hat, worin Negation und Selbstbezüglichkeit die Struktur des Widerspruchs konstituieren, ist bei Hegel die Folge dessen, daß „die Betrachtung von allem, was ist, *an ihm* selbst zeigt, daß es in seiner Gleichheit mit sich sich ungleich und widersprechend und in seiner Verschiedenheit, in seinem Widerspruche mit sich identisch und an ihm selbst diese Bewegung des Übergehens einer dieser Bestimmungen in die andere ist, und dies darum, weil jede an ihr selbst das Gegenteil ihrer selbst ist“. „Der Begriff der Identität, einfache sich auf sich beziehende Negativität zu sein“, ist, wie Hegel sagt, nicht „ein Produkt der äußeren Reflexion“, sondern ergibt sich „an dem Sein selbst“. (WL II, 40) Dahingegen beschreibt Hegel über das *Verstandesdenken* so: Es hat nur „die abstrakte Identität“ vor sich und „außer und neben derselben“ „den Unterschied“. Aber „jene Identität, die außer dem Unterschied, und der Unterschied, der außer der Identität sei“, sind „Produkte der äußeren Reflexion und der Abstraktion“, „die sich willkürlicherweise auf diesem Punkte der gleichgültigen Verschiedenheit festhält“. (WL II, 38f.) Dies ist „die Hartnäckigkeit des Verstandes“, alles Seiende als „*ein mit sich Identisches, sich in sich nicht Widersprechendes*“ zu fassen.¹

In der Logik der Reflexionsbestimmungen versucht Hegel, aus dem an dem Sein selbst erworbenen Begriff des Wesens die Reflexionsbestimmungen abzuleiten. So wird die erste Reflexionsbestimmung ‚Identität‘ aus seiner definitiven strukturellen Einheit von Unmittelbarkeit und Negativität hergeleitet: Das Wesen ist „die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit“ und „seine Negativität“ ist „sein Sein“. (WL II, 38) Diese Redewendungen zeigen als Pointe der Wesenslogik die so komplexe Verhältnisstruktur von Unmittelbarkeit und Negativität, mit D. Henrich zu sprechen, die Vollendung der ‚Bedeutungsverschiebung‘ und der ‚Bedeutungsidentifikation‘ an, die die Kategorie ‚Unmittelbarkeit‘ für die Definition des Wesens als Nachfolgerbegriff des Seins erfahren soll.² Das Wesen ist also die

¹ Enzy. I, § 113 Anm., S. 235. Wenn die Reflexionsbestimmungen zwei Momente in sich haben, nämlich Gesetzsein und Reflexion-in-sich oder Bezogenheit und Anundfürsichsein, so kommt es in der ‚kritischen Darstellung‘ darauf an, „die Bezogenheit aufeinander aus der Form ihres Anundfürsichseins selber zu entwickeln, so wie umgekehrt die Form ihres Anundfürsichseins als Funktion ihrer Beziehungsstruktur darzustellen“ (A. Schubert 1985, 78). „Daß er (sc. der Verstand) das eine und *jauch* das andere tut, aber so, daß er beide Gedanken nicht zusammenbringt, verwickelt ihn in einen für ihn unauflösbaren, nicht reflektierten Widerspruch. Die *Aufgabe der Wesenslogik* besteht für Hegel somit darin, den vom Verstand begangenen, aber nicht reflektierten Widerspruch *bewußt* zu machen. Hegel rekonstruiert ihn als den Widerspruch der Reflexionsbestimmungen als selbständiger Wesenheiten. Der Widerspruch der Verstandesbestimmungen wird begriffen als der notwendige Widerspruch von *Selbstständigkeit* und *Gesetzsein*. In der Wesenslogik geht es also darum, den Widerspruch der Verstandesbestimmungen logisch zu fundieren, ihn in seiner Notwendigkeit zu begreifen und damit zugleich *aufzulösen* und durch die Vernunft *beherrschbar* zu machen.“ (Chr. Iber 1990, 271)

² Nach D. Henrich (1978a) heißt die Unmittelbarkeit, die *gegen* die Negativität besteht, Unmittelbarkeit₁ (U₁) und die Unmittelbarkeit₂ (U₂) ist solche Unmittelbarkeit, die mit der Negativität *gleich* oder die Selbstbezüglichkeit der Negativität ist. In Kürze allgemein gesehen besteht die Unmittelbarkeit in der Seinslogik und der Logik

umfassendere Einheit der strukturellen Einheit von Unmittelbarkeit und Negativität und des diesen immanenten logischen Bestimmtheitsverhältnisses aufgrund der selbstbezüglichen absoluten Negativität. Das Wesen ist zunächst damit „sich selbst gleich“ „in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist“. Das Wesen bestimmt sich somit als „einfache *Identität* mit sich“ (WL II, 38f.) oder „einfache Beziehung auf sich selbst, reine *Identität*“ (WL II, 36). Diese Identität nennt Hegel „die *Unmittelbarkeit* der Reflexion“ (WL II, 39), die an die Stelle der ‚Unmittelbarkeit des Seins‘ tritt.

Die Identität ist jedoch nicht diejenige *einfache* „Gleichheit mit sich“, womit in der Seinslogik das *Sein* bzw. das *Nichts* aufgefaßt ist; dies ist ‚das unbestimmte oder reflexionslose Unmittelbare‘¹. Das Sein ist aber für Hegel überhaupt nur „das *Werden* zum Wesen“ (WL II, 116); seine „Negativität“ ist ihm nicht „äußerlich“, sondern „seine eigene Dialektik“², wodurch es sich zunächst zum „Gesetzten“ macht und dann sich zur „Identität“ bestimmt. (WL II, 116) Diese Identität ist als „geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit“ „das Sein als Idealität“.³ Sie ist jedoch nicht als „ein Wiederherstellen aus einem Anderen“ verstehbar, so daß sie selber nur ein anderes Anderes wäre; insofern wäre sie das, was durch „ein relatives Negieren“ entsteht, „das außerhalb ihrer vorgegangen wäre und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als *seiend* gelassen hätte vor wie nach“; sie ist „*abstrakte Identität*“. Aber das Sein und alle seine Bestimmtheiten haben sich, wie gezeigt, nicht nur „relativ“, sondern „an sich selbst“ aufgehoben; „diese einfache Negativität des Seins an sich ist die Identität selbst“, die das Sein und alle seine Bestimmtheiten als aufgehoben in sich enthält. Diese Identität ist diejenige *reflektierte* „Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist“ (WL II, 39); sie ist die Gleichheit mit sich bzw. die Unmittelbarkeit, aber als Idealität, als selbstbezügliche absolute Negativität, negiert sie sich selbst und stellt sich zugleich zur Einheit der Unmittelbarkeit und aufgehobener Unmittelbarkeit bzw. Negativität her.

des Wesentlichen und Unwesentlichen noch gegen die Negativität; sie fungiert darin als Unmittelbarkeit₁. In der Logik des Scheins *verschiebt* sich die Unmittelbarkeit in die Selbstbezüglichkeit der Negativität, nämlich die Unmittelbarkeit₂, damit das Verhältnis von U₁ und U₂ thematisiert und der Begriff des Wesens als die strukturelle Einheit von U₁ und U₂ *identifiziert* wird. In der Logik der Reflexion wird dieses Verhältnis noch konkreter in die Darstellung gebracht; die setzende Reflexion bringt U₁ und U₂ in ein unmittelbares Zusammengehen des Wesens mit sich, dagegen bestehen in der äußeren Reflexion U₁ und U₂ durch die Verdopplung der Reflexion wieder in einem Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnisse; aber in der bestimmenden Reflexion wird die strukturelle Einheit des Wesens vollendet erklärt, damit die strukturelle Einheit von U₁ und U₂ und zugleich deren Bestimmtheitsverhältnis in *einer* Einheit als Wesen dargestellt werden, die als die selbstbezügliche absolute Negativität gefaßt wird.

¹ Vgl. WL I, 82

² Enzy. I, § 112 Anm., S. 231

³ Enzy. I, § 115 Zusatz, S. 238

Indem H. Fink-Eitel behauptet hat, daß die Identität „ein unterscheidendes In-Beziehung-auf-sich-Setzen“ als „vom Unterschied abgesehen“ oder „das Sich-im-Anderen-auf-sich-Beziehen der bestimmenden Reflexion kraft Abstraktion von der Andersheit des Anderen“ sei¹, hat A. Schubert dies so klar gemacht, daß der Übergang von jenem Verschwinden in dieses Enthalten bzw. von der einfachen in die reflektierte Identität im vorher gesagt durch „die *Bewegung* des Verschwindens“ und somit durch „das *Einholen* der Voraussetzung des Andersseins in die Identität“² gegründet werde. Diese Identität ist also „die wahre, das Sein und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität“³. Sie ist damit „reine[s] Herstellen aus und in sich selbst“ (WL II, 39)⁴, die die Natur der Reflexion ausdrückt, nämlich daß das Wesen als Reflexion sein Dasein *in und aus sich* bildet; „*Sein* im Sinne des Wesens *geschieht* als immer sich selbst gleiches *Sich-verhalten* in jeder jeweiligen seienden Bestimmtheit.“⁵ Solche Identität begreift Hegel als „die *wesentliche* Identität“; insofern ist die Identität „dasselbe als das Wesen“. (WL II, 39) Diese Verfaßtheit rückt das Wesen, das hier die wesentliche Identität ist, in „die Nähe eines Subjekts“ oder weist es als „Pseudo-Subjektivität“ aus.⁶

Die Identität ist „das Wesen selbst“, noch „keine Bestimmung desselben“, oder sie ist „die ganze Reflexion“, nicht „ein unterschiedenes Moment derselben“. (WL II, 40) Um allein diese Bestimmung bzw. Moment zu gewinnen und damit die anfängliche logische Struktur des Wesens als Reflexion weiter zu entwickeln, muß auch das dem Wesen als Identität immanente Andersheits- bzw. Bestimmtheitsverhältnis zur Darstellung gebracht werden, das in jenem Verschwinden in die einfache reine Identität als „das vermißte Moment“⁷ war; dies ist Unter-

¹ H. Fink-Eitel 1978, 95

² A. Schubert 1985, 85

³ Enzy. I, § 115 Zusatz, S. 238

⁴ In Hinsicht auf ‚das reine Herstellen aus und in sich selbst‘ teilt Chr. Iber (1990) uns einen Unterschied von Fichte und Hegel mit: Fichte führt „den abstrakten Identitätsbegriff, den Satz der Identität“ auf „das Ich als einen Begriff wesentlicher oder absoluter Identität“ zurück. Dabei bringt er zwar „in das Setzen der Identität des Ich eine diese potentiell sprengende Negativität ins Spiel, insofern er dem Setzen des Ich das Entgegensetzen des Nicht-Ich gegenüberstellt“, aber er zieht jedoch nicht daraus für den Identitätsbegriff „Konsequenzen“. Anders als bei ihm ist bei Hegel ‚das reine Herstellen aus und in sich selbst‘, wodurch sich die Identität darstellt, schon „auf die absolute Negativität bezogen, die die Identität sogleich zu einem Moment ihrer negativen Bewegung macht, wodurch sie ihre ursprüngliche Stellung, die sie bei Fichte innehat, im Gang der Entwicklung verliert“. Hegel bringt „die absolute Tathandlung der Setzung des Ich und die Handlung der Entgegensetzung des Nicht-Ich“ in „systematische Einheit von setzender und äußerer Reflexion“, damit sie, die bei Fichte als „*unbedingt* geltende Handlung der Reflexion“ blieben, bei Hegel zu „*Momenten* der scheinenden Bewegung der Reflexion“ herabgesetzt werden. (ebd., 295f.)

⁵ H. Marcuse 1975³, 87

⁶ K. J. Schmidt 1997a, 59 Anm. 80

⁷ K. J. Schmidt 1997a, 60. Mit der ‚Ableitung der Identität‘ ist noch nicht über „anfängliche logische Struktur des Wesens“ hinausgegangen. „Die Ableitung des in sich reflektierten Gesetzseins aus der Identität steht somit noch an.“ „Die Realisierung dieser logischen Struktur des Wesens auf der Ebene der Identität ergibt sich wiederum durch einen Rückgang auf die Definition des Wesens. Durch ihn ist die Wesenslogik imstande, das vermißte Moment aufzuspüren, um es als weitere Reflexionsbestimmung, als ›Unterschied‹, zu begreifen.“

schied bzw. Unterscheiden. Als das Wesen selbst ist die Identität „die Negation, die unmittelbar sich selbst negiert“, „ein Nichtsein und Unterschied, der in seinem Entstehen verschwindet“ oder „ein Unterscheiden, wodurch nichts unterschieden wird, sondern das unmittelbar in sich selbst zusammenfällt“. (WL II, 40) Hegel erklärt die Identität mit Hilfe der Begriffe Negation, Nichtsein/Unterschied und Unterscheiden, die alle er methodisch *sich auf sich selbst beziehen* läßt¹; sie enthalten damit dieselbe logische Struktur der selbstbezüglichen Negativität in sich, wodurch zunächst die Aktivität des Wesens begriffen wurde. Das Unterscheiden ist „das Setzen des Nichtseins“ bzw. des Unterschiedes. Indem allein das Nichtsein oder der Unterschied in seinem Entstehen unmittelbar verschwindet, ist das Unterscheiden „das Setzen des Nichtseins als des Nichtseins des Anderen“; hier bedeutet ‚das Nichtsein des Anderen‘ das „Aufheben des Anderen“. Das Unterscheiden ist also als Setzen des Nichtseins bzw. des Unterschiedes zugleich das Aufheben desselben Nichtseins und damit „des Unterscheidens selbst“ (WL II, 40), so daß dessen Folge die abstrakte Identität oder „Bestimmungslosigkeit“ (WL II, 36) sein könnte. Das Unterscheiden ist aber hier „vorhanden“ als „sich auf sich beziehende Negativität“ oder als „ein Nichtsein, das das Nichtsein seiner selbst ist“, nämlich „ein Nichtsein, das sein Nichtsein nicht an einem Anderen, sondern an sich selbst hat“. (WL II, 40) Damit ist das vermißte Andersheitsverhältnis in das Wesen als Identität selbst immanent. Als solche Negativität ist das Wesen als Identität zugleich „der sich auf sich beziehende, der reflektierte Unterschied“ oder „[der] reine, *absolute Unterschied*“. (WL II, 40)²

¹ Was z. B. ein „*Verhältnis von logischer Struktur und Bedeutung*“ der Bestimmungen betrifft, die G. M. Wölflé (1994) ‚die hermeneutischen Voraussetzungen‘ nennt, sagt Wölflé: „Offensichtlich muß für die einzelnen Bedeutungen der Bestimmungen unterstellt werden, daß sie die Vermittlung durch die logische Struktur verlangen oder zumindest sich in sie fügen.“ „Zwischen dem, was *implizit* in einer Bestimmung ist, und dem, was *explizit* ausgedrückt ist“, kann zunächst „ein Mißverhältnis“ bestehen, das dadurch aufgehoben wird, „daß das, was zunächst nur *implizit* ist, *explizit* gemacht wird“. (ebd., 172) Diese Explikation wird dadurch in Gang gebracht, „daß der Bedeutungsgehalt der einzelnen Bestimmungen im Zuge der Selbstreflexion, die das spekulativ-dialektische Denken durchläuft, *auf sich selbst bezogen* wird“. „Sie erfolgt, um entscheiden zu können, ob der explizite Bedeutungsgehalt und die logische Struktur sich zur Einheit fügen oder nicht.“ Darin erweisen sich „*alle* Bestimmungen der Logik“ als „unzureichend“, „weil sie hinter dem zurückbleiben, was sie intendieren, außer eben die *absolute Idee*, mit der sich schließlich *der* Begriff ergibt, ›der das selbst ist, was er intendiert‹ (W. Wieland 1978, 199)“. (ebd., 173)

² Hegel übersetzt hier zunächst ‚den formalen Begriff der Negation‘ in Nichtsein, Unterschied und Unterscheiden und dann diese in „den Gedanken der sich auf sich beziehenden Negativität“ und in „den des sich auf sich beziehenden, absoluten Unterschieds“. „Diese Übersetzung geschieht über den Nachweis der ›Internalisierung der Andersheit‹ (A. Schubert 1985, 57).“ (Chr. Iber 1990, 298) Das Unterscheiden als ‚das Setzen des Nichtseins als Setzen des Nichtseins des Anderen‘ heißt „Setzen und Negieren des Anderen“ (ebd., 299). „Daß die Identität das Unterscheiden als Setzen und Negieren des Anderen ist, bedeutet also keineswegs, daß Andersheit überhaupt entfällt. Was negiert wird, ist die *Vorhandenheit* des Anderen, also die seinslogische Andersheit.“ Damit wird aber zugleich „das Vorhandensein des Unterscheidens selbst“ in Frage gestellt. Aber das Vorhandensein des Unterscheidens als sich auf sich beziehende Negativität bedeutet als die Beziehung des Unterschiedes als des Anderen auf sich „die in sich umgewandete, *internalisierte* und damit dem Wesen immanente selbstbezügliche Andersheit“. (ebd., 300) Das vorhandene Unterscheiden repräsentiert „die interne Struktur der Identität“, die nicht nur ‚die Unmittelbarkeit der Reflexion‘, sondern ‚die Reflexion selbst‘ ist. „So ist der ›*absolute Unterschied*‹ nicht ein schlechterdings Anderes *gegenüber* der Identität, sondern deren immanente ›reine Bewegung der Reflexion‹ (WL II, 44).“ (ebd., 301)

Diesen Sachverhalt erläutert Hegel in der Anmerkung zur Identität so: In der Form des Satzes, in der die Identität ausgedrückt wird, nämlich *„A ist A“* oder *„A ist nicht Nicht-A“*, macht der Anfang „Anstalten, *etwas* zu sagen, eine weitere Bestimmung vorzubringen“. Aber diese Erwartung findet sich „getäuscht“, denn darin kehrt „dasselbe“ wieder und es kommt „*nichts*“ heraus. (WL II, 43-4) Daher kann man richtig sagen, daß der Satz der Identität „*ohne Inhalt*“ sei und „nicht weiterführe“. Daraus folgt Hegel aber nicht nur, daß der Satz der Identität eine leere „*Tautologie*“ (WL II, 41) oder „eine nur dasselbe wiederkäuende Unterhaltung“ ist. Sondern auch so: „Solches *identische* Reden *widerspricht sich ... selbst*“, weil damit gegen seinen Anspruch *nichts* gesagt wird; dieser Widerspruch ist es, die Identität in das Gegenteil ihrer selbst verwickeln zu lassen. Die Identität ist nicht mehr „das unbewegte Einfache“, als das sie für ein allgemeines Denkgesetz der Wahrheit gelten soll, sondern sie ist „das Hinausgehen über sich in die Auflösung ihrer selbst“. In der Form des Satzes der Identität liegt also „*mehr*“ als „die einfache, abstrakte Identität“, nämlich „diese reine Bewegung der Reflexion“, worin „das Andere“ zwar verschwindet, aber nur „als Schein, als unmittelbares Verschwinden“ *auftritt*; die Andersheit *ist* darin *als* „ein Verschwinden“ und „die Bewegung geht in sich selbst zurück“. (WL II, 44)¹ Die Identität ist also als solche reine Bewegung der Reflexion, worin das Andere als die *Bewegung* des Verschwindens ist, „reines Bewegungsprinzip des Wesens“². Der Satz der Identität kann daher als „die verborgene Notwendigkeit“ anzusehen sein, „das Mehr jener Bewegung zu der abstrakten Identität hinzuzufügen“. (WL II, 44) Die Identität ist so *an ihr selbst* „das Nichts“, „die Negativität“ oder „der absolute Unterschied von sich selbst“. (WL II, 45)

Die Identität bestimmt sich zur „Negativität ihrer selbst“ (WL II, 46), die der absolute Unterschied ist. Dies ist das Resultat der reflektierende Bewegung des Wesens als Identität; das Wesen ist nur „reine Identität und Schein in sich selbst“, insofern es zugleich „die sich auf sich beziehende Negativität“ und damit „Abstoßen seiner von sich selbst“ ist. Es enthält also als Identität wesentlich „die Bestimmung des *Unterschieds*“ in sich.³ Der Unterschied ist „die

¹ Vgl. A. Schubert 1985, 84f.: „Diesen Schein (sc. das *Mehr*) hatte auch Aristoteles schon thematisiert, als er sagte, daß man mit dem Satz, etwas sei mit sich selbst dasselbe, dieses Etwas ›wie zwei Dinge‹ ansieht (Met., 1018a, 7ff.). Doch war es für Aristoteles eine ausgemachte Sache, daß dies eben ein bloßer Schein ist. Für Hegel hingegen, für den die Identität *nicht* wie für den Griechen ›eine Art Einheit des Seins‹ (ebd.) ist, ist dies der wesentliche Schein, der sich der immanenten Nichtidentität der Identität verdankt. Hegel gelingt hier wiederum eine kühne Wendung: Wenn er die Identität als ›Verschwinden des Andersseins‹ (WL II, 45) bestimmt – wohl-gemerkt als die *Bewegung* des Verschwindens, nicht bloß das Resultat –, so handelt es sich dabei um das *Einholen* der Voraussetzung des Andersseins in die Identität, mit dem Resultat, daß die Identität nicht bloß *auf* den Unterschied äußerlich bezogen ist, sondern daß *sie selbst* ›der absolute Unterschied von sich selbst ist‹ (ebd.).“ Wie die äußere Reflexion ein konstitutives Moment der bestimmenden Reflexion ist, so ist nach Schubert auch die Andersheit ein konstitutives Moment des Unterschieds, aber eben auch nur ein Moment der ganzen Bewegung.

² J. Behrens u. W. Kant 1979, 179

³ Enzy. I, § 116, S. 239

Negativität, welche die Reflexion in sich hat“ oder „das Nichts“, das durch „das identische Sprechen“ gesagt wird und „das wesentliche Moment der Identität selbst“ ausmacht. Dieser Unterschied ist jedoch nicht „Unterschied durch ein Äußerliches“, sondern „der Unterschied *an und für sich*“, „der *absolute* Unterschied“ oder „*sich auf sich beziehender, ... einfacher* Unterschied“. Es ist in dieser anfänglichen logischen Struktur des Wesens als Identität wesentlich, den Unterschied als „*einfachen*“ Unterschied zu fassen; im absoluten Unterschiede zwischen A und Nicht-A ist es „das *einfache Nicht*“, was diesen Unterschied ausmacht. Der Unterschied selbst ist dieser „einfache Begriff“. In diesem *einfachen* Begriffe, d. h. „in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrunde“, kann man sagen, sind nur A und Nicht-A *überhaupt* voneinander „*unterschieden*“. (WL II, 46); es kann auch gesagt werden, daß er als einfacher Unterschied „kein Unterschied“ (WL II, 47) ist, weil dadurch nur A und Nicht-A bzw. „das Rein-Andere des A“ (WL II, 45) unterschieden werden kann, das in seinem Entstehen zugleich verschwindet; dieser Unterschied ist noch ohne seine *bestimmten* Relata¹, die weiter durch die Begriffe Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch usw. thematisiert werden.

Als der sich auf sich beziehender, einfacher Unterschied ist er „*der Unterschied des Wesens*“ oder „*der Unterschied der Reflexion*“. Er ist daher nicht als „das *Anderssein des Daseins*“ verstehbar: In der Seinslogik haben ein Dasein und ein anderes Dasein „ein *unmittelbares Sein*“ für sich und sind damit als „außereinanderfallend“ gesetzt (WL II, 46); der Unterschied, der „unmittelbarer Unterschied im Sein“ ist, fungiert darin als „die *Grenze* eines *Anderen*“. (WL II, 281) Dahingegen ist „das *Andere des Wesens*“, wodurch der Unterschied des Wesens ausgemacht wird, nicht „das Andere als eines anderen außer ihm Befindlichen, die einfache Bestimmtheit an sich“, sondern „das Andere an und für sich“ (WL II, 46), das die dem Wesen immanente Andersheit oder die selbstbezügliche Andersheit genannt ist.² In die-

¹ Z. B. erklärt H. Fink-Eitel (1978) dies so: Die Identität ist zwar als „das mit sich identische *Unterscheiden*“ nachgewiesen, aber so, daß der Unterschied noch nicht als „*bestimmter*“ festzuhalten ist, weil von seinen Momenten gesagt wird, daß sie noch „*einfache* Beziehungen auf sich“ sind. Im Begriffe des Unterschiedes sind „drei Bedeutungselemente“: a) das Unterscheiden, b) der Unterschied, c) das Unterschiedene zu unterscheiden; „b) zeichnet einen Zustand als Reflexion zwischen unterschiedenen Relata c), und a) ist das tätige Herstellen desselben.“ Erst ermöglicht „der Zusammenhang aller drei Bedeutungselemente“ „einen kohärenten Begriff von Unterschied“. Bislang sind nur a) und b), aber ohne c) gedacht worden, so daß „von wohlbestimmt Unterschiedenen“ nicht geredet werden kann. „Negation (Unterschiedenheit) und Selbstbezug (Identität) fallen unmittelbar zusammen.“ (ebd., 96) „Die Unbestimmtheit des Reflexionsverhältnisses von ›absoluter Identität‹ und ›absolutem Unterschied‹ hinsichtlich dessen, was durch es bestimmt werden sollte, das Gesetzsein, hat sich als Unbestimmtheit des Reflexionsschemas selber erwiesen, verfügt es doch über keinen ›äußerlichen‹ Bezugspunkt, als dessen Bestimmtheitsverhältnis es fixierbar wäre.“ (ebd., 104)

² Vgl. WL I, 127: „Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, so das Andere des Anderen, – also das in sich schlechthin Ungleiche, sich Negierende, das sich *Verändernde*. Aber ebenso bleibt es identisch mit sich, denn dasjenige, in welches es sich veränderte, ist das *Andere*, das sonst weiter keine Bestimmung hat; aber das sich Verändernde ist auf keine verschiedene Weise, sondern auf dieselbe, ein Anderes zu sein, bestimmt; es *geht* daher in demselben *nur mit sich zusammen*.“ Auch K. J. Schmidt 1997a, 63

sem Sinne scheinen die *seinslogische* Andersheit, die auf der bestimmten relativen Negation von Sein und Wesen beruht, und die *reflexionslogische* Andersheit, die auf der selbstbezüglichen Negativität basiert, voneinander zu unterscheiden sein. Selbst wenn in der Sphäre des Seins „das Anderssein“ und „die Bestimmtheit“ sich herausstellt „von dieser Natur, einfache Bestimmtheit, identischer Gegensatz zu sein“, d. h. die Selbstbezüglichkeit in sich zu enthalten, ergibt sich diese Selbstbezüglichkeit nur als einfache abstrakte Identität und damit ihre Bewegung nur als „das *Übergehen* einer Bestimmtheit in die andere“. In der Sphäre der Reflexion tritt der Unterschied als „reflektierter“ auf, „der so gesetzt ist, wie er an sich ist“ (WL II, 46); dieser gesetzte Unterschied an sich ist „der sich auf sich beziehende Unterschied“. Er ist so „der Unterschied nicht von einem Anderen, sondern *seiner von sich selbst*“ oder „die Negativität seiner selbst“, damit er nicht nur „er selbst“, sondern auch „sein Andere“, nämlich die Identität selbst, ist (WL II, 46f.). Er ist damit „gesetzt als sich auf sein Anderes wesentlich beziehend“ (WL II, 281). Die Identität und der Unterschied, aus deren Dialektik alle weiteren Bestimmungen hervorgehen, konstituieren also „eine *Struktur*, welche die in der Seinslogik auftretenden Verhältnisse (z. B. Etwas und Andere) überhaupt denken lassen“¹.

IV.2.1.2. Der innerliche Gegenstoß zwischen Identität und Unterschied an ihnen selbst

Die Identität ist zunächst als die Unmittelbarkeit der Reflexion „die Reflexion in sich selbst“. Aber sie ist diese Reflexion *in sich* nur als das Abstoßen *von ihr selbst*, das aber zugleich „Reflexion-in-sich“ oder „unmittelbar sich in sich zurücknehmendes Abstoßen“ ist; sie ist „innerliches Abstoßen“ von ihr selbst. Somit ist sie „die Identität als der mit sich identische Unterschied“. (WL II, 40) Dieser Unterschied kann aber nur insofern identisch mit sich sein, als er nicht „die Identität“, sondern „absolute Nichtidentität“ ist. Diese Nichtidentität ist jedoch nur absolut, insofern sie „nichts von ihr Anderes enthält“, sondern nur mit sich selbst identisch, d. h. „absolute Identität mit sich“ ist. (WL II, 41)² Die Identität ist somit als der mit sich identische Unterschied „*an ihr selbst*“ die „absolute Nichtidentität“. Also ist die Identität

Anm. 85: „Das ›*Andere seiner selbst*‹ nimmt sich als eine zentrale Bestimmung der Wissenschaft der Logik aus. Es taucht erstmal in der Seinslogik auf. Dort führt Hegel es zur Vorbereitung der Kategorie der Veränderung wie auch der Bestimmung der Subjektivität ein. In der Wesenslogik kann er vom Anderen seiner selbst nicht im Sinne der Veränderung Gebrauch machen, denn das Wesen ist der Veränderung enthoben. Das Wesen setzt sich zwar als Anderes, aber es verändert sich nicht im Sinne der Seinslogik als Entstehen und Vergehen. Es realisiert sich vielmehr in seiner Aktivität. In der Begriffslogik benötigt Hegel die Struktur des Anderen seiner selbst zur Darstellung der Bestimmung der Subjektivität, der Bewegung des Begriffs und der ›*Methode*‹.“

¹ R. W. Meyer 1979, 19

² Vgl. Chr. Iber 1990, 304 Anm. 22: „Der Phasenwechsel von Selbstbeziehung (Identität) und dem, was sich auf sich bezieht (Unterschied/Nichtidentität), d. h. die Einheit von Selbstbeziehung (Identität) und Negation (Nichtidentität), kennzeichnet die widersprüchliche Natur der Identität.“

als ‚die Reflexion selbst‘ die Identität von Identität und Nichtidentität bzw. Unterschied, damit sie „das Ganze“ ist. Aber sie ist als „die Identität als solche“ auch „die *Bestimmung* der Identität“ gegen die Nichtidentität; sie ist so als „die Reflexion-in-sich“ „ihr eigenes Moment“ und ihr anderes Moment ist die Nichtidentität. Sie ist somit sowohl das Ganze als auch ihr Moment. Sie setzt als die Reflexion sich als „ihr eigenes Nichtsein“ oder „Gesetzsein“, aus dem sie „die Rückkehr in sich“ oder die Reflexion-in-sich ist. Als diese Reflexion-in-sich ist sie *erst* die „*Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst“ gegen „den absoluten Unterschied“ (WL II, 41), damit sie von diesem *unterschieden* ist. Sie ist selbst somit ein Moment dieses Unterschiedes geworden; diese Bestimmung der Identität ist „die notwendige Konsequenz und Produkt der negierenden Reflexionsbewegung der Identität selbst“.¹

Umgekehrt ist der absolute Unterschied als der *sich auf sich beziehende* Unterschied oder als der Unterschied seiner *von sich selbst* bestimmt, damit er *an ihm selbst* die Identität ist. Er ist zunächst der Unterschied nur als „in Beziehung auf die Identität“ und damit als Moment, und er macht mit dieser Identität zusammen einen absoluten Unterschied aus. Aber der absolute Unterschied enthält vielmehr an ihm selbst die Identität und zugleich „diese Beziehung selbst“ in sich; er ist als absolute Nichtidentität selbst die absolute Identität mit sich. So ist er wie die Identität „er selbst und die Identität“ und somit „das Ganze und sein Moment“. (WL II, 47) Dies ist die Folge der Selbstbewegung des absoluten Unterschiedes aufgrund dessen selbstbezüglicher Negativität bzw. Andersheit, die zugleich auch das wesentliche Moment der Identität ausmachte.² Der sich auf sich beziehende Unterschied unterscheidet sich zunächst von dem, was mit sich identisch ist, damit er selbst sein Moment ist. Aber er bezieht diese

¹ Chr. Iber 1990, 306. Nach Iber ist die Identität, die an ihr selbst absolute Nichtidentität ist, ist „der absolute Widerspruch mit sich selbst“ und eben deshalb zugleich „das Setzen der Identität als Bestimmung der Identität gegen den absoluten Unterschied“. „Erst das *Gesetzsein* der Identität *als* Identität ist die *Bestimmung* der Identität *gegen* den absoluten Unterschied“, die Hegel ‚die Identität als solche‘ nennt. „Die ›Identität als solche‹, die der *Verstand* als erstes und oberstes Denkgesetz fixiert, erweist sich als *abgeleitete Funktion* der ganzen Reflexionsbewegung. Das Gesetz der abstrakten Identität, das in der traditionellen Onto-Logik als *absolut gültig* behauptet wird, wird in der spekulativ-dialektischen Logik zu einem *bedingt gültigen* ›Moment‹ des Logischen herabgesetzt. Die ›Identität als solche‹ ist eine abgeleitete ›*Bestimmung*‹ des Wesens.“ (ebd., 306)

² Über einen Zusammenhang dieses Gedankens mit der logischen Struktur des *spekulativen* Satzes sagt Chr. Iber (1990) so: Der spekulative Satz zerstört „die gewöhnliche Form des Satzes“ zunächst dadurch, „daß er den fixen Unterschied von Subjekt und Prädikat in einen identischen Satz aufhebt“. Doch vernichtet er den Unterschied „nicht völlig“, stellt vielmehr „eine harmonische Einheit von Verschiedenen“ her. Die spekulative Bewegung des Satzes bringt so „das Spannungsverhältnis von Identität und Nichtidentität von S und P“ zur „harmonischen Einheit“. „Das Zusammenfallen von S und P in Identität impliziert ebenso ein Auseinanderfallen beider in Unterschiedenheit. Der identische Satz, zu dem der spekulative Satz wird, ist die Identität, die zugleich ein absoluter Gegenstoß in sich selbst ist. Er stellt die reflexionslogische Identität dar, die identisch ist mit dem absoluten Unterschied, die Identität *des* Unterschieds mit sich, der damit immer auch der Unterschied seiner von sich selbst ist. In der spekulativen Bewegung des Satzes gehören Identität und Nichtidentität von S und P untrennbar zusammen. Die Bewegung des spekulativen Satzes setzt im Aufheben der Satzform diese zugleich voraus. Auf diese Weise konstituiert sie ein *System von Sätzen*, die an und für sich ineinander übergehen. Die Selbstbezüglichkeit der Negativität bzw. des Unterschiedes ist es, die das Auseinanderfallen, die abstrakte Trennung der Bestimmungen aufhebt, und zugleich deren Unterschied als Unterschied setzt und so den inneren Motor des spekulativen Satzes ausmacht.“ (ebd., 321f. Anm. 30)

Unterschiedenen, Identität und Unterschied, aufeinander und macht ihre Identität aus, weil in diesem Beziehen die Bezogenen selbst als sich auf sich beziehende Unterschiede und somit als Identische sind. Er drückt also den Unterschied dessen aus, was mit sich identisch ist, und zugleich die Einheit dessen, was er unterscheidet. Die Identität geht *an ihr selbst* in den absoluten Unterschied über, der seinerseits zugleich *an ihm selbst* in die Identität zurückgeht. Dies ist zuerst nichts anderes als „die absolute Reflexion-in-sich der *setzenden* Reflexion“¹, die als „die Bewegung des Nichts zu Nichts, somit die mit sich selbst zusammengehende Negation“ (WL II, 25) dargestellt wurde; die Identität und der absolute Unterschied stellen die konsequente Fortsetzung des Setzens und des Voraussetzens in der setzenden Reflexion dar.

Festzuhalten ist, daß die Identität und der Unterschied den Momentcharakter *des* selbstbezüglichen Unterschiedes in sich enthalten. Der Unterschied *ist*, „weil die *Negation* es ist, die sich auf sich bezieht“, und er ist *nicht*, „weil er sich nur von *sich* unterscheidet“. So kehrt „der Zirkel der setzenden Reflexion“ hier wieder. Jedoch liegt es hier „eine Struktur (absolute Negation) mit *zwei* Aspekten (Identität und Unterschied) vor, die wechselseitig ineinander umschlagen“. Die Identität und der Unterschied sind einerseits „Aspekte *einer* kohärenten Struktur: der selbstbezüglichen, absoluten Negation“, und sie heben andererseits zwar sich wechselseitig auf und sind „noch nicht gegeneinander festzuhalten“, aber sie „*sind*“ als zwei. Diese beiden Seiten müssen in „eine angemessene Beschreibung des vorliegenden Verhältnisses“ gebracht werden.² Wenn ferner die Identität und der Unterschied jedes als Ganzes gelten sollten, so könnte ein doppeltes Reflexionsverhältnis der ‚Identität von Identität und Unterschied‘ und des ‚Unterschied von Identität und Unterschied‘ als zugrundeliegend und damit selber der Unterschied von Identität und Unterschied als unüberwindbar angesehen werden; dies ist aber bei Hegel ein notwendiger Schein für die Selbstbewegung des Wesens. Die Identität und der Unterschied müssen darüber hinaus in letztem Ende „auf eine gemeinsame Wurzel“, auf die absolute Reflexion des Wesens, zurückgehen; insofern bieten sie sich als „divergierende Ausprägungen ein und derselben Sache“ dar.³ Diese Sache ist das, was als die sich vollendende, umfassendere Einheit des Wesens bestimmt war, nämlich „die übergreifende, in sich differenzierte Totalität“⁴, die einer spekulativen Identität als Prinzip zugesprochen werden soll. Darin bestehen die Identität und der Unterschied selbst als die *Bestimmungen* der absoluten Reflexion in ihrem *innerlichen Gegenstoß an ihnen selbst*; sie sind jede selber Abstoßen von sich selbst und zugleich sich in sich zurückkehrendes Abstoßen.

¹ H. Fink-Eitel 1978, 97

² H. Fink-Eitel 1978, 97f.

³ K. J. Schmidt 1997a, 62

⁴ H. Fink-Eitel 1978, 100

Um dieses Verhältnis von Identität und Unterschied noch verständlich zu machen, erklärt Hegel in der Anmerkung zur Identität so: Es pflegt gesagt zu werden, „die Identität sei nicht die Verschiedenheit“, sondern „die Identität und die Verschiedenheit seien verschieden“. Und diese abstrakte Identität pflegt als „etwas Wahres“ angenommen zu werden. Es ist darin aber nicht gesehen, „daß die Identität ein Verschiedenes ist“, weil darin zugleich ausgesprochen ist, „die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit“ (WL II, 41); das bedeutet, daß die Identität selbst *dasselbe* ist, was von ihr verschieden ist, nämlich die Verschiedenheit, anders formuliert, daß sie als Verschiedenheit mit sich identisch ist.¹ Dasselbe gilt für solche Behauptung: *Die Identität sei unterschieden vom Unterschiede* oder die Identität und der Unterschied seien unterschieden.² Indem dieser Sachverhalt, dem zufolge die Identität selber die

¹ In Hinsicht auf diesen Gedanken berichtet D. Wandschneider (1995) uns ein anderes Argument, das sich auf Platons *Parmenides* (147e-148a) bezieht; „jedes der Verschiedenen [ist] *gleichermaßen* von anderen verschieden“, oder „die Verschiedenen *gleichen* sich insofern eben darin, voneinander verschieden zu sein“. Diese Gleichheit „widerspricht“ aber nicht der Verschiedenheit, weil sie „Gleichheit *aufgrund* der Verschiedenheit“ ist, nämlich „auf der Grundlage vorausgesetzter Verschiedenen ergibt sich sozusagen eine *Metahinsicht*, unter der sich die Verschiedenen nun auch als gleich darstellen“. (ebd., 109) Im Prädikat ‚verschieden voneinander‘ ist das Prädikat ‚gleich‘ „als eine Metaprädikat *notwendig mitgesetzt*“ (ebd., 109f.). „Die formal kontradiktorischen Bestimmungen ‚verschieden voneinander‘ und ‚gleich‘ sind so zwar von demselben ausgesagt, aber eben doch in verschiedener Hinsicht und bilden damit recht verstanden keinen Widerspruch.“ Umgekehrt gilt auch, „daß *Gleiches* auch *verschieden* sein muß“, weil mit Gleichheit notwendig unterstellt ist, „daß nicht von *demselben* die Rede ist, sondern von Verschiedenem, das nur in einer bestimmten Hinsicht *nicht* verschieden ist“. In beiden Fällen handelt es sich im *Parmenides* nicht um „einen *dialektischen Widerspruch*“, weil „die Struktur selbstbezoglicher Negation“ und auch damit „der antinomische Wertumkehrmechanismus“ hier fehlt; es gibt „keinen Umschlag“ zwischen beiden Bestimmungen, sondern beide gehören „verschiedenen, aber gleichsam statisch miteinander verklammerten, statischen Stufen“ an. (ebd., 110) Also nimmt Hegel nicht „die Hinsichtenunterscheidung“ vor, die für Platon „zur Vermeidung des Widerspruchs wesentlich“ ist. „Das Verhältnis des Selben zum Verschiedenen“ ist für Hegel „spekulativ“; „als Entgegengesetzte sind sie eins in höherer absoluter Identität“. „Im Gegensatz zu Platons Dialektik muß in Hegels Dialektik also der Widerspruch begangen und unter Wahrung des Widerspruchs spekulativ eine höhere Einheit daraus entwickelt werden.“ (K. Düsing 1997b, 11)

² Über die spekulative Bedeutung dieses Satzes vgl. H. Fink-Eitel (1978): In dem Satze, daß die Identität (I_2) vom Unterschied (U_2) unterschieden (U_3) sei, ist die Identität (I_2) als das ausgedrückt, was als Unterschied (U) mit sich identisch (I_1) ist. Hier sind die „Bedeutungsmodifikation“ von I_2 zu I_1 und deren „Bedeutungsidentifikation“ anzusehen. Damit ergibt sich „die (spekulative) Identität (I_1 : das Ganze als Beziehung) von Identität (I_2 : das Moment als Bezogenes) und Unterschied (U als Moment)“. Umgekehrt ist der Unterschied als „auf die Identität (I_2) bezogenes Moment (U_2)“ zugleich „die ganze Relation (U_1)“. Dies bedarf wegen „mehrerer Äquivokationen“ „einer Verbesserung“. Zu unterscheiden sind: a) die Identität (I_1), die als Unterschied (U_1) vom Unterschied (U_2) den Unterschied impliziert, und deswegen eine reflektierte, *negative* Beziehung auf sich ist; b) die Identität (I_2), die von U_2 unterschieden ($I_1 = U_1$) und deswegen eine *einfache* Beziehung auf sich (gegen den Unterschied) ist; c) der Unterschied (U_1), der mit I_1 zusammenfällt; d) der Unterschied (U_2), der von I_2 unterschieden ($U_1 - I_1$) ist. Und auch e) der Unterschied (U_3), der $U_1 (= I_1)$ und U_2 voneinander unterscheidet. Diese in indices ausgedrückte Differenzierung wird möglich „durch eine Reflexion *auf* das Verhältnis von Identität und Unterschied“. Beiden Unterschiedsbegriffen U_1 und U_2 kommt „an sich“ doch „dieselbe Bedeutung“ als U_3 zu, nämlich die, „gegen den Unterschied bestimmt zu sein“. U_1 ist ‚gegen U_2 bestimmt‘, wobei Unterschied, die innere Negation des Wesens, nichts anderes bedeutet als „Bestimmtsein gegen ...“. Desgleichen ist U_2 ‚ein ›Bestimmtsein gegen I_2 ‹. „ U_3 schließlich unterscheidet den Unterschied (U_1), der von der Identität (I_1) impliziert wird, vom Unterschied (U_2), der der Identität (I_2) entgegengesetzt ist, und ermöglicht dadurch die Rede von der übergreifenden, in sich differenzierten Totalität, die der Identität zugesprochen werden soll.“ Indem „das der Identität zugesprochene Prädikat ›ist unterschieden‹“ noch nicht mit „einer Identifikation ($\triangleright = \triangleleft$) von Identität und Unterschied“ verwechselt werden darf, bedarf es noch „einer Verbesserung“. Um diese Verwechslung zu legitimieren, nimmt man „die oben dargestellte Bedeutungsgleichheit von U_1 und U_2 “ zu Hilfe. „Gerade weil der Identität dasselbe zugesprochen werden kann, wie dem Unterschied, nämlich ein ›Unterschiedensein von ...‹, deshalb ist es möglich, *kraft* Unterschiedensein den Unterschied als eine Bedeutung von Identität aufzufas-

Verschiedenheit bzw. der Unterschied ist, als „die Natur der Identität“ anzusehen sein darf, muß man auch sagen, daß die Identität nicht „äußerlich“, sondern „an ihr selbst, in ihrer Natur“ dieses sei, „verschieden zu sein“. Noch weiter: Indem jene Behauptung die Festhaltung an der abstrakten unbewegten Identität und damit den unüberwindbaren Gegensatz von Identität und Verschiedenheit bzw. Unterschied zugrundelegt, kann sie nicht umhin, zu sehen, daß die Identität selber nur zu „einer einseitigen Bestimmtheit“ (WL II, 41) gemacht ist, weil sie nur eine von beiden Bestimmungen ist, die in diesem Verhältnisse unterschiedlich bestehen. Daraus ist gestanden, daß die solche Identität damit nicht etwas absolut Wahres, sondern „als *abgeleitete Funktion* der ganzen Reflexionsbewegung“ „ein *bedingt gültiges* Moment des Logischen“ ist.¹

Somit stellt Hegel fest, daß die Identität, die die Verschiedenheit bzw. den Unterschied von sich ausschließt, nur eine einseitige Bestimmtheit sei und daß sie nur „die *formelle*, eine *abstrakte, unvollständige Wahrheit*“ in sich enthalte. In diesem Urteile liegt aber auch unmittelbar, „daß die Wahrheit nur in der Einheit der Identität mit der Verschiedenheit vollständig ist und somit nur in dieser Einheit bestehe“; indem jene Identität unvollständig ist, so weist sie auf „diese Totalität“ hin, an der gemessen sie unvollständig ist. Indem aber sie als „absolut getrennt von der Verschiedenheit“ festgehalten und in dieser Trennung als „ein Wesentliches, Geltendes, Wahres“ angenommen ist, so ist darin nichts anzusehen als „der Mangel“, „diese Gedanken, daß die Identität als abstrakte wesentlich und daß sie als solche ebenso unvollkommen ist, zusammenzubringen“; es ist „der Mangel des Bewußtseins über die negative Bewegung“, die als die reine Bewegung der Reflexion, nämlich als das *Mehr* im Satze der Identität, dargestellt ist. Anderes gesagt: Indem behauptet wird, „die Identität sei *wesentliche Identität als Trennung* von der Verschiedenheit oder *in der Trennung von der Verschiedenheit*“, drückt diese Behauptung zugleich unmittelbar so jene ausgesprochene Wahrheit aus, daß solche Identität darin besteht, „*Trennung* als solche zu sein oder *in der Trennung* wesentlich, d. i. *nichts für sich*, sondern *Moment der Trennung* zu sein“. (WL II, 42) Die Wahrheit ist als Totalität „die Identität der Identität und der Nichtidentität“². Diese Dialektik Hegels

sen.“ Wenn damit auch „für die Differenzierung der Stufendifferenz“ wiederum der besagte Unterschied₃ angenommen wird, ist es zu sagen: „Durch U₃ ... ist I₁ negative, in sich unterschiedene Beziehung auf sich: I₁ unterscheidet (U₁) die Identität vom Unterschied. Genau das tut auch U₃: U₃ unterscheidet die Identität (von I und U) vom Unterschied (von I und U). Folgt: I₁ = U₃.“ Mit dieser ganzen Entwicklung wird „begründet“ Hegels These: „die Identität sei identisch mit dem Unterschied“. (ebd., 99f.) Ähnlich für den Satz, der heißt: Die Identität₁ von Identität₂ und Unterschied₂ sei unterschieden (U₃) vom Unterschied₁ von Identität₂ und Unterschied₂ (vgl. ebd., 102f.).

¹ Chr. Iber 1990, 306

² Hegel Bd. 2, S. 96: „So gut die Identität geltend gemacht wird, so gut muß die Trennung geltend gemacht werden. Insofern die Identität und die Trennung einander entgegengesetzt werden, sind beide absolut; und wenn die Identität dadurch festgehalten werden soll, daß die Entzweiung vernichtet wird, bleiben sie einander entgegengesetzt. Die Philosophie muß dem Trennen in Subjekt und Objekt sein Recht widerfahren lassen; aber indem

zeigt „Sprengung einer scheinbar relationslosen sich selbst begründenden Identität durch die Sprengkraft der Symmetrie von Einheit und Differenz“¹, wodurch seine *Logik* „das Programm einer Kritik der Herrschaftslogik“² durchsetzt.

Es ist zu erinnern, daß jede Reflexionsbestimmung die beiden Charaktere, nämlich Gesetzsein und Reflexion-in-sich, zum Momente hat, und daß sie somit „an ihr selbst“ „die *bestimmte Seite*“ und zugleich „die *Beziehung* dieser bestimmten Seite ... auf ihre Negation“ (WL II, 35), d. h. zweistellige Kategorie ist, damit sie das Ganze und sein Moment ist. Der Unterschied überhaupt ist daher schon „der Widerspruch *an sich*“, denn er ist „die *Einheit* von solchen, die nur sind, insofern sie *nicht eins* sind“, umgekehrt auch „die *Trennung* solcher, die nur sind als *in derselben Beziehung* getrennte“. (WL II, 65) Dasselbe gilt auch für die Identität. Wie der Unterschied daher nicht nur der Identität, sondern auch sich selbst widerspricht, so widerspricht die Identität nicht nur dem Unterschied, sondern auch sich selbst; sie beide haben den Widerspruch *an ihnen selbst*. Daß die Identität an ihr selbst der Unterschied ist und umgekehrt, kann ihren Wahrheitsanspruch in sich haben nur *aufgrund der widersprüchlichen Struktur ihrer Reflexion*, die die selbstbezügliche Negativität zum Wesen hat.³ „Die selbstbezügliche Negativität“, die wie gezeigt den *Begriff* des Widerspruchs und dessen *Struktur* charakterisiert, ist „der logische Grund der Bewegung der Denkbestimmungen im Sinne einer ›Selbstbewegung‹“.⁴

Das Denken des Widerspruchs macht „das wesentliche Moment des Begriffes“ (WL II, 563) aus und der Widerspruch ist „das Prinzip aller Selbstbewegung“, die nichts anderes als „Darstellung desselben (sc. des Widerspruchs)“ ist. (WL II, 76) „Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes *Moment*, wie die Identität ebensosehr ihr Ganzes und ihr Moment ist.“ (WL II, 47) Als *Ganzes*, auf dessen Hinsicht sie beide miteinander identisch sind, enthält

sie es gleich absolut setzt mit der der Trennung entgegengesetzten Identität, hat sie es nur bedingt gesetzt, so wie eine solche Identität – die durch Vernichten der Entgegengesetzten bedingt ist – auch nur relativ ist. Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität.“

¹ H. Ottmann 1979, 319

² H. Ottmann 1979, 320

³ Vgl. J. Behrens u. W. Kant 1979, 184f.: „Ein Rückgriff auf die Reflexionsbestimmungen in der Hegelschen Wesenskonzepktion muß entweder Hegels ontologische Voraussetzung – die Wesenssphäre als einen Totalitätszusammenhang unter der Dominanz des Negativitätsprinzips zu denken – akzeptieren oder eine Gegenstandsbeurteilung vornehmen, um angeben zu können, unter welchen gegenständlich-qualitativen Bestimmungen sie zur Anwendung gebracht werden können, einer Überlegung, der Hegel enthoben ist, weil die Reflexionsbestimmungen von Beginn an kein gegenständliches Korrelat haben und benötigen, da sie eingeführt sind als solche, die Beziehung an sich selbst besitzen, das heißt im ›Leeren ... schwebende Wesenheiten‹ (WL II, 34) sind. Festgehalten werden kann, daß Reflexionsbestimmungen dort auftreten müssen, wo Vermittlungen Entgegengesetzter stattfinden, aber auch nur dann, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: 1) den Entgegengesetzten gleiche Wesensidentität zukommt und sie 2) Selbstwidersprüchlichkeit aufweisen. Denn ohne Wesensidentität keine Beziehung und ohne Selbstwidersprüchlichkeit keine Vermittlung. Ersichtlich ist, daß Reflexionsbestimmungen nur einem begrenzten Anwendungsbereich zukommen. Dort, wo Wesensdifferenz vorliegt, herrscht reine Verschiedenheit oder Wesensaufhebung im Modus der bestimmten Negation.“

⁴ Chr. Iber 1990, 310

die Identität wie auch der Unterschied die Struktur ein und derselben umfassenderen Einheit von beiden in sich, aber als deren *Moment*, auf dessen Hinsicht sie beide voneinander unterschieden sind, gehen sie jede an ihr selbst in die andere über und konstituieren zusammen ihre eine logische Beziehungsstruktur, worin die Äußerlichkeit zwischen Identität und Unterschied und deren unüberwindbare Gegensätzlichkeit aufgehoben werden, und worin Identität und Unterschied als die an ihnen selbst aufeinander in Einer Beziehung bestehenden Bestimmungen gesetzt werden, d. i. als die sich auf sich beziehenden Bestimmungen. Dieser ganze Sachverhalt macht „die wesentliche Natur der Reflexion“ aus und wird als „*bestimmter Urgrund aller Tätigkeit und Selbstbewegung*“ (WL II, 47) betrachtet.¹

Wie der Satz der Identität die Bewegung der Reflexion als Mehr in sich enthält, wodurch die Identität über sich hinaus in ihre Auflösung geht, gilt dasselbe für den Satz des Widerspruchs. Dieser Satz zeigt die negative Form des Satzes der Identität, die so heißt: „*A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein*“ (WL II, 45). Der Widerspruch ist „das entwickelte Nichts“, das im Satze der Identität dadurch enthalten und ausgedrückt ist, „daß der Satz der Identität *nichts* sage“ (WL II, 74f.)²; diese Negation bestimmt sich weiter zur Verschiedenheit, zum Gegensatz und dann zum gesetzten Widerspruch. Aber darüber, wie „die *Form der Negation*“, wodurch der Satz des Widerspruchs sich vom Satze der Identität unterscheidet, an ihr selbst „an die Identität komme“, pflegt man zu denken, „keine Rechtfertigung“ geben zu können. „Diese Form liegt aber darin, daß die Identität als die reine Bewegung der Reflexion die einfache Negativität ist.“ In jenem Satz des Widerspruchs enthält der zweite Ausdruck der Negation, nämlich *Nicht-A*, diese einfache Negativität, aber in „entwickelter“ Weise als das, was der Satz der Identität als Nichts ausdrückt; *Nicht-A* ist „das Rein-Andere des A“, das allein nur auftritt, „um zu verschwinden“. Diese Identität ist in dem Satz des Widerspruchs *explizit* als „Negation der Negation“ ausgedrückt: A ist nicht Nicht-A. A und Nicht-A sind darin „un-

¹ Vgl. P. Rohs 1978, 46: „Die genaue Betrachtung eines jeden Teilstückes der Hegelschen Logik kann zeigen, daß damit in der Tat das wesentlichste Fortbewegungsmittel für den Begriff angegeben ist: die vorliegenden Strukturen enthalten immer Identität *und* Differenz; die Weiterbewegung geschieht dadurch, daß jeweils die Einheit als Moment der Differenz diese in sich aufhebt, die Einheit im Unterschied sich gegen diesen durchsetzt; – oder daß umgekehrt der Unterschied als Moment der Einheit diese negiert und die Einheit so in sich zerfallen läßt. Die Bewegung ist so ein ständiges und sich akkumulierendes Umschlagen von Einheit und Differenz ineinander, ein Zerfallen von Einheit in Differenz, ein Aufgehobenwerden von Differenz in Einheit. Wenn der Grund von Hegel als die Synthesis von Identität und Differenz definiert wird, dann ist damit zunächst gemeint, daß er in sich die Bewegung dieses Umschlagens, diesen ›Gegenstoß in sich selbst‹ darstellt. ... Dies ist ein Gedanke, dessen Erstaunlichkeit man sich nicht genau klar machen kann, daß es Selbstbewegung, Tätigkeit, subjektive Spontaneität gibt, dies liegt daran, daß Identität und Differenz sich gegenseitig als Moment enthalten.“

² Hegel besagt so weiter: „Es ist aber eines der Grundvorurteile der bisherigen Logik und des gewöhnlichen Vorstellens, als ob der Widerspruch nicht eine so wesentliche und immanente Bestimmung sei als die Identität; ja, wenn von Rangordnung die Rede und beide Bestimmungen als getrennte festgehalten wären, so wäre der Widerspruch für das Tiefere und Wesenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber ist nur die Bestimmung des einfachen Unmittelbaren, des toten Seins; er aber ist die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur insofern etwas in sich selbst einen Widerspruch hat, bewegt es sich, hat Trieb und Tätigkeit.“ (WL II, 75)

terschieden“, aber diese Unterschiedenen sind „auf ein und dasselbe A bezogen“. Hier ist A und damit die Identität wie der Unterschied als „*diese Unterschiedenheit in Einer Beziehung*“ oder „*der einfache Unterschied an ihnen selbst*“ dargestellt. (WL II, 45)

Durch diese Bewegung der Reflexion erhellt sich, daß der Satz der Identität und der Satz des Widerspruchs nicht nur „*analytischer*“, sondern auch „*synthetischer* Natur“ sind. Der Satz der Identität, $A = A$, besteht nicht nur aus einer allgemeinen Identität seiner Terme, sondern er enthält auch, wie er an ihm selbst gezeigt hat, selbst „die Reflexionsbewegung, die Identität als Verschwinden des Andersseins“ in sich d. h. die notwendige Beziehung auf ihr Gegenteil, den Unterschied. Und der Satz des Widerspruchs schließt nicht nur „die leere, einfache Gleichheit mit sich“ ein, sondern er drückt sowohl „das *Andere* derselben *überhaupt*“ als auch sogar „die *absolute Ungleichheit*, den *Widerspruch an sich*“ aus. (WL II, 45)¹ Aus dieser Betrachtung folgt für Hegel das: Der Satz der Identität und der Satz des Widerspruchs, die beide nur „die abstrakte Identität, im Gegensatze gegen den Unterschied“, und damit den abstrakten Unterschied als „Wahres“ gelten lassen, sind einerseits „kein Denkgesetz“, sondern „das Gegenteil davon“; sie haben nicht die allgemeine, sondern nur die beschränkte, formelle Gültigkeit, und zwar nur für das abstrakte Denken. Und sie enthalten andererseits „*mehr*, als mit ihnen *gemeint* wird“, nämlich dieses Gegenteil, „der absolute Unterschied selbst“ zu sein (WL II, 45); die Identität und der Unterschied, die jenen Sätzen zugrundeliegen, können jede nicht schon für sich, sondern als Relationsbegriffe nur in ihrer Beziehung auf ihre entgegengesetzte Bestimmung und somit in ihrer systematischen Einheit eine bestimmte Bedeutung haben.

Die Identität und der Unterschied sind nicht mehr abstrakt, sondern sie sind in die Reflexionsbewegung der selbstbezüglichen Negativität zurückgeführt, wodurch zwischen ihnen „der antinomische Wertumkehrmechanismus“² entstand und eben zugleich „ein zugrundelie-

¹ Dies erläutert Chr. Iber (1990) so: Mit „dem Setzen des einfachen A“, dessen Satz mit dem Satze des Widerspruchs „als unbedingt gültig“ behauptet wird, ist „die wesentliche Beziehung zu $\neg A$ “ und damit „die Aufhebung der einfachen Identität“ verbunden. „Identität und Ausschluß des Widerspruchs sind für Hegel richtige oder legitime und notwendige *bedingte Abstraktionen* von der Beziehung $A \wedge \neg A$, um ein bestimmtes A als Grundlage weiterer Bestimmung zu fixieren.“ Dann sind aber sie als das begriffen, „was sie in Wahrheit sind, *Momente* der logischen Reflexion, die ebensowohl Nichtidentität und Widerspruch aus- als einschließt“. „Als *verselbständigte Abstraktionen* des Verstandes“ sind sie „ein *Hindernis* für die Entdeckung der Wahrheit, die in der nicht zu eliminierenden reflexionslogischen Beziehung von A zu $\neg A$ und von $A \wedge \neg A$ besteht“. Weil aber sie in letzter Instanz nicht beizubehalten sind, können sie auch „als falsche Abstraktionen“ „das Sichtbarwerden der wirklichen reflexionslogischen Beziehungen“ nicht verhindern, nämlich „die *Verbindung* von $A = A$ (Identität) bzw. $A \wedge \neg \neg A$ (Nichtwiderspruch) und $A \wedge \neg A$ (Widerspruch) in jedem A“. „Der Verstand, der mit dem obersten Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs Widerspruchsfreiheit realisieren möchte, gerät eben dadurch, daß der Ausschluß des Widerspruchs den Widerspruch impliziert, in für ihn unauflösbare Widersprüche zu seinen eigenen Voraussetzungen. Statt den Widerspruch zu beherrschen, reproduziert er ihn bewußtlos.“ (ebd., 284) „Der bewußte und deshalb angemessene, den Widerspruch nicht verleugnende, sondern verarbeitende Umgang mit ihm, ist erst dem *spekulativen Denken* möglich.“ „Die *Logik der Reflexionsbestimmungen* ist das ‚Bewußtsein‘ des abstrakten Charakters der Abstraktionen des Verstandes und der ihnen anhaftenden Widersprüche.“ (ebd., 285)

² D. Wandschneider 1995, 110

gender *antinomischer Begriff*“ als „*Synthese*“¹ einsichtig gemacht ist. Aufgrund dieser Synthese machen sie sich als selbstbezügliche Negationen zugleich durch sich selbst „zum *Momente* oder zum *Gesetzsein*“, weil sie als Reflexion „die negative Beziehung auf sich selbst“ sind (WL II, 47); sie beide sind damit selbst als die Momente *des* selbstbezüglichen Unterschiedes bestimmt.² Dieser Unterschied, der Identität und Unterschied zu seinen Momenten hat und worin zwischen diesen keine tautologische Identifikation mehr entsteht, ist „*an sich selbst*“ „*bestimmter Unterschied*“. Er ist nicht „Übergehen in ein Anderes“, nicht „Beziehung auf Anderes außer ihm“, sondern er hat „sein Anderes, die Identität“ „an ihm selbst“. So ist er die „Einheit seiner und der Identität“. Die Identität, indem sie sich zu einer „Bestimmung des Unterschiedes“ bestimmt, verliert sich aber nicht „in ihn als ihr Anderes“, sondern erhält sich in ihm; sie ist als die Identität des Unterschiedes mit sich selbst „seine Reflexion-in-sich“ und damit „sein Moment“. (WL II, 47) Die Identität bestimmt sich zum Momente des Unterschiedes und der Unterschied wird selber zu seinem Momente. So „hat“³ der Unterschied „die beiden Momente, Identität und Unterschied“; sie sind jede in diesem

¹ D. Wandschneider 1995, 111. Wandschneider beschreibt im ganzen so: „Die Äquivalenz tritt nicht an die Stelle des Gegensatzes, sondern beide (Äquivalenz und Gegensatz) sind gleichsam koexistent, weil sie *im antinomischen Begriff untrennbar zusammengehören*. Der antinomische Begriff ist so im Grund schon die *Synthese* von Gegensatz und Äquivalenz der antithetischen Bestimmungen. Von daher wird allererst die *Notwendigkeit* der Synthesebildung einsichtig, die ja auf der *Bedeutungsebene* stattfindet. Zugleich wird ein wesentlicher Unterschied gegenüber dem Parmenides-Beispiel erkennbar: Dieses macht zwar schon die Möglichkeit der Koexistenz kontradiktorischer *Eigenschaften* – in verschiedenen Hinsichten – begreiflich, aber *semantisch* blieb das ohne Auswirkungen: Denn die im Beispiel pointierte Verklammerung beider *Eigenschaften* führt ja nicht zu einem *neuen Bedeutungssinn*. Genau das ist aber für die *Synthese* charakteristisch. Der Unterschied dialektischer Synthesebildung gegenüber einer solchen bloß statischen Verklammerung von Eigenschaftsprädikaten besteht im Auftreten *antinomischer*, d. h. wechselseitig ineinander umschlagender Prädikationen, die als solche einen zugrundeliegenden *antinomischen Begriff* sichtbar machen und sich dadurch auch auf der *Bedeutungsebene* auswirken. Die antinomische Prädikationsstruktur schlägt gleichsam auf die Bedeutungsebene durch. Die Funktion des antinomisch-dialektischen Widerspruchs für die Synthese besteht recht verstanden also nicht einfach nur darin, die essentielle Zusammengehörigkeit von *Prädikationen*, sondern darüberhinaus auch die Notwendigkeit einer *neuen Bedeutung*, eben einer *Synthese*, zu erweisen. Die Notwendigkeit der Synthesebildung beruht somit in der Tat entscheidend auf der *antinomischen Natur* des im Kontext dialektischer Argumentation auftretenden Widerspruchs.“ (ebd., 111f.)

² So sagt Chr. Iber (1990), daß die Identität „als absoluter Unterschied oder absolute Negativität“ „der *Prozeß des Bestimmens*, das *Setzen* der Identität als Identität, die *Konstitution* der Bestimmung der Identität gegen den absoluten Unterschied“ ist. „Die Logik der Identität ist als Logik des absoluten Unterschieds bzw. der absoluten Negativität der Prozeß der Selbstbestimmung der Identität. Sie kann so zugleich als Konstitutionsgrund des Prozesses der Logik der Reflexionsbestimmungen im ganzen angesehen werden.“ Sie reformuliert innerhalb der Logik der Reflexionsbestimmungen „die Einheit von setzender und voraussetzender Reflexion“. Und Iber hebt weiter hervor, daß „die Leistung von Hegels Konzeption der Identität als absoluter Negativität“ darin besteht, „philosophiehistorisch relevante Identitätsbegriffe, vornehmlich die absolute Identität Fichtes und Schellings sowie die abstrakte Identität des reflektierenden Verstandes in einen systematischen Zusammenhang zu bringen“. (ebd., 308)

³ Hegel beruft sich hier beim Übergang von dem absoluten Unterschied zum bestimmten Unterschied bzw. der Verschiedenheit auf ‚die Relation des Habens‘, zu der er in der Logik des Scheins die Relation des Enthalten-Seins spezifiziert; diese Relation heißt, daß das Wesen „den Schein in sich selbst enthält“ (WL II, 23f.). Schon beim Übergang von der setzenden zur äußeren Reflexion gebrauchte Hegel diese Relation; die Reflexion „hat“ eine Voraussetzung (WL II, 28). „Stets dann, wenn sich das Wesen – das Wesen als solches oder das Wesen als Identität bzw. Unterschied – voraussetzt, sich zum Anderen seiner selbst, zum Moment oder zum Gesetzsein macht, hat es auch eine Voraussetzung oder ein Moment.“ (K. J. Schmidt 1997a, 64)

bestimmten Unterschiede „ein *Gesetzsein*, Bestimmtheit“, das jedoch „*Beziehung auf sich selbst*“ ist (WL II, 47), nämlich „in sich reflektierte[s] Gesetzsein“ (WL II, 37). Jetzt kann man bestimmt sagen, daß die Identität vom Unterschied *unterschieden* ist. Dieser *bestimmte* Unterschied ist der „Bedeutungs- und Unterscheidungsgrund für die in sich reflektierte Identität und den in sich reflektierten Unterschied“¹. In diesem Sinne macht der Unterschied „die eigentliche Bestimmung“ des Wesens (WL II, 36) aus.

Die Identität ist als die *Bestimmung* der einfachen Gleichheit mit sich selbst *gegen* den Unterschied bestimmt, damit sie selber zum Moment des Unterschiedes geworden ist. Aber sie erhält sich selbst in diesem Unterschiede; sie bezeichnet selbst darin „das Moment der Reflexion-in-sich“. Ebenso ist der Unterschied als der sich auf sich beziehende Unterschied bestimmt und aufgrund dieser Selbstbezüglichkeit ist er selber zu seinem Momente geworden; dieses Moment ist jedoch als Beziehung auf sich selbst der „Unterschied an sich“ oder „der reflektierte Unterschied“. Indem der Unterschied „zwei solche Momente“ in sich hat, nämlich Momente der Reflexion-in-sich und des reflektierten Unterschiedes, die selbst „die Reflexionen-in-sich“ und damit voneinander unterschieden sind, begreift Hegel ihn als „*Verschiedenheit*“. (WL II, 47) In dieser doppelten Struktur, wo die Identität und der Unterschied sich jede als das Ganze, d. i. als die Einheit von Identität und Unterschied, die sich auf sich beziehenden Momente von sich selbst frei lassen und sich zum Momente des bestimmten Unterschiedes bzw. der Verschiedenheit bestimmen, ist „das ursprünglich ausgewogene Verhältnis von Gesetzsein und Reflexion in sich“, die zusammen die Reflexionsbestimmungen charakterisierten, „zugunsten der Reflexion in sich“ in ein verschiedenes, äußerliches Verhältnis von beiden verschoben worden, weil mit der Verschiedenheit ihnen „ein eigentümlicher Charakter der Identität“ in den Vordergrund tritt²; das, was unterschieden ist, ist aufgrund seiner Reflexion-in-sich nur *mit sich identisch* und von Anderem verschieden.

Die Identität und der Unterschied sind als Momente der Verschiedenheit zugleich die Reflexionen-in-sich, wodurch sie ihre eigene Selbständigkeit in sich haben und somit voneinander *wohlbestimmt unterschieden* werden können. Dieses bestimmte Verhältnis macht nicht die Identität bzw. der absolute Unterschied, sondern der bestimmte Unterschied aus, der ein Unterschied zwischen „in sich reflektierten Beziehungen-auf-sich, *Identitäten*“ ist; so ist er diesen „*äußere Reflexion*“.³ Dieser Übergang ist als vom Wesen als Reflexion selbst geleisteter zu verstehen, das hier als die Identität bzw. der absolute Unterschied dargestellt worden ist.⁴

¹ H. Fink-Eitel 1978, 103. Dieser bestimmte Unterschied ist, wie oben bemerkt ist, $U_3 = I_1$.

² K. J. Schmidt 1997a, 65

³ H. Fink-Eitel 1978, 103

⁴ Dahingegen erklärt McTaggart (1931) diesen Übergang für „extremely obscure“ (ebd., 108).

Das Wesen als *bestimmende* Reflexion bestimmt sich selbst, kommt damit durch sich selbst *außer sich* und setzt sich selbst voraus; es ist „Reflexion in die Identität mit sich“ und ebenso sehr wesentlich „sich entäußernde Reflexion“ (WL II, 113); in solcher Selbstbewegung des Wesens realisiert sich das Wesen durch die Differenzierung seiner selbst von seinen Momenten und durch die Bestimmtheiten seiner Momente, Hegels Terminologie nach, durch das Verhältnis von Beziehung auf sich und negativer Beziehung auf sich, und zwar als „Sichselbstgleichheit im Anderssein“¹. Somit läßt sich Hegel das Wesen in seiner anfänglichen logischen Struktur fortentfalten; die Identität und der absolute Unterschied sind noch nicht über diese anfängliche logische Struktur hinausgegangen. Mit der Verschiedenheit beginnt „das *Gesetztsein* der Selbständigkeit“ (WL II, 67) zum Herrschenden der Selbstbewegung des Wesens zu werden: „Mit der Verdopplung des Unterschieds in sich selbst und der Einheit seiner selbst und der Identität kommt es zur *Dominanz* des Unterschieds über sein Anderes, die Identität.“²

IV.2.2. Die sich entfremdete Reflexion

IV.2.2.1. Die Reflexion an sich und die äußere Reflexion

Die Identität und der Unterschied sind jedes wesentlich auf sein Anderes wechselseitig bezogen, damit jedes als es selbst und sein Anderes bestimmt ist; sie sind daher sowohl als das Ganze wie auch als ihr eigenes Moment bestimmt. Und durch ihre eigene negative Bewegung sind sie selber zu Momenten des *bestimmten* Unterschiedes geworden. Dies ist nach beiden Seiten, Identität und Unterschied, für die weitere Entwicklung des Selbstbestimmens des Wesens noch näher zu betrachten. Die Identität setzt bzw. negiert „in sich selbst“ sich zum „Negativen ihrer“; so ist sie nicht nur sie selbst, sondern auch ihr Anderes, der Unterschied. Sie hebt aber zugleich „ihr Negieren“ selbst auf, damit sie „*in sich reflektiert ist*“ und „in ihrer *Bestimmung*“ gegen den Unterschied gesetzt ist. Sie ist somit in sich selbst ihr Anderes und zugleich als gegen ihr Anderes bestimmt, das seinerseits ebenso sehr *auf sich selbst*

¹ Hegel Bd. 4, § 35, S. 120f. Vgl. H. Marcuse 1975³ 45f.: „Der Leitfaden für die Ableitung der Vielheit des Seienden aus der ursprünglichen Einheit des Absoluten muß in der ›reinen Wesenheit‹ des Seienden selbst liegen und aus ihr heraus verständlich gemacht werden; die reine Wesenheit des Seienden muß als Entspringen-lassen der Vielheit begriffen werden. Diese reine Wesenheit des Seienden ist aber hier zunächst nichts anderes als das, was alles Seiende einfach als Seiendes bestimmt: das, wodurch und worin alles Seiende in all seiner Mannigfaltigkeit ›einfache Einheit‹ (PdG, S. 181f.) ist – das *Sein* des Seienden (Hegel sagt ausdrücklich: Wesenheit oder einfache Einheit des Seienden). Diese einfache Einheit des Seins wird nun als *in sich unterschieden* bestimmt, und zwar als Sichselbstgleichheit im Anderssein. Die Fassung der reinen Kategorien als Sichselbstgleichheit im Anderssein gibt die eigentlich ontologische Bestimmung der absoluten Synthesis und ihrer einigenden Einheit.“

² Chr. Iber 1990, 326

bezogen ist; sie ist *in sich und gegen sich bestimmt* wie der Unterschied. Diese ihre Momente, sie selbst und der Unterschied, sind als „Reflexionen-in-sich“ nur „identisch mit sich“. Um dieser Identität mit sich willen „besteht“ jedes ihrer Momente „als gegeneinander gleichgültig Verschiedenes“. Die Identität macht nunmehr „Boden und Element“ dieses Verschiedenen aus; das Verschiedene ist „das, was es ist, eben nur in seinem Gegenteile, der Identität“. (WL II, 47f.) All das, was ist, ist ein *Verschiedenes*, das nur *mit sich identisch* ist. Indem die Momente der Identität solche identischen Reflexionen-in-sich sind, so „zerfällt“ die Identität „an ihr selbst“ „in Verschiedenheit“. (WL II, 47)¹ Indem die Identität und der Unterschied auf diese Weise die Momente des *bestimmten* Unterschiedes sind, ergibt sich als Resultat des Zerfalls der Identität in die Verschiedenheit „eine symmetrische, stabile Gleichgewichtsbeziehung“, die allein selber „höchst instabile“² ist, damit sie sich zum *Gegensatz* entfalten wird.

Die Verschiedenheit macht „das Anderssein als solches der Reflexion“ aus, das einerseits vom „Anderen des Daseins“ (WL II, 48) und andererseits vom „*Anderen des Wesens*“ als

¹ In Anlehnung an Adornos »Negative Dialektik« bezeichnet H. Fink-Eitel (1978) „die Logik der Identität“ als „eine Logik des Zerfalls“ (ebd., 104). Adorno will nach seiner Grundintention *gegen* Hegelsche Dialektik, die letztlich „von einem Primat zwanghaft identifizierenden Denkens beherrscht“ (ebd., 237 Anm. 31) sei, kritisch seine *Negative Dialektik* in Anschlag bringen. Aber darin sucht er, „den ontologischen Sinn der Negation der Negation und der daraus folgenden positiven Einheit zu eliminieren, ohne sich aber mit dem reinen Nichts, der Aporie oder der skeptischen Epoche als Resultat des Widerspruchs abzufinden“ (K. Düsing 1984², 325). Es ist dem Vf. noch interessant an Ibers Interpretation Adornos. „Adornos Programm einer »negativen Dialektik« besteht darin, dem Idealismus seine eigene Melodie vorzuspielen und die der Identität immanente konstitutive Negativität und Nichtidentität gegen die am Ende hypostasierte Identität zu kehren (Th. W. Adorno 1973, 183). Zentrales Argument von Adornos »negativer Dialektik« ist, daß Identität durch ihren Selbstwiderspruch verschwindet, wenn sie sich nur als identisch mit sich voraussetzt. »Gerade das unersättliche Identitätsprinzip verewigt den Antagonismus vermöge der Unterdrückung des Widersprechenden« (ebd., 146).“ Es geht bei Adorno so um „die irreduzible Differenz, das Nichtidentische“, die sich nicht „einer abstrakten Beteuerung“, sondern „der immanenten Kritik des Bestehenden“ erschließen sollte. Hegels Dialektik weicht jedoch von der Adornos ab in einem entscheidenden Punkt, d. h. „in der Bestimmung der Negativität“. „Das dialektische Prinzip ist bei Hegel die selbstbezügliche Negativität, die Identität der Identität und Nichtidentität, der Widerspruch und die Auflösung des Widerspruchs.“ Bei Adorno steht zwar der Begriff der Negativität „im Mittelpunkt seiner Metaphysik-, Idealismus- und Gesellschaftskritik“, aber er bleibt in letzter Instanz „einer Substanzontologie verhaftet“, wenngleich er auf „das Konzept der *Konstellation*“ verweist; sein Prinzip der Nichtidentität trägt „Züge des Prinzips des »hypokeimenon«“, das nach ihm auch „die Zugehörigkeit zum Idealismus“ definiert. Zwischen „dem Nichtidentischen“ bei Adorno und „der unmittelbaren Fundamentalität des Seins bei Heidegger“ läßt sich ebenfalls „eine Parallele“ ziehen. Die Negativität und die Nichtidentität sind für Adorno „Chiffren für eine Positivität, die zwar noch prinzipiell unsagbar und unerkennbar ist, als Ideal einer absoluten Wahrheit indes den Horizont einer »Ontologie des falschen Zustandes« (ebd., 22) bildet“. Also in Hinsicht der Kritik am Begriff der Identität liegt eine entscheidende Differenz zwischen Hegel und Adorno. Hegel kritisiert „den abstrakten Identitätsbegriff des reflektierenden Verstandes“ und stellt diesem „seine Konzeption der Identität der absoluten Negativität“ gegenüber; seine Kritik ist so „Kritik einer bestimmten Form des Denkens“. Ganz anders kritisiert Adorno „die Form der Identität als solche: »Identität ist die Urform von Ideologie« (ebd., 151)“; dies ist eine seiner Hauptthesen. Damit kritisiert er nicht nur „bestimmtes ideologisches Denken“, sondern auch „das Denken selbst“. Sein Konzept der Nichtidentität ist also „eine Ontologie des Nichtwissens“ (Chr. Iber 1990, 331f. Anm. 2), die allein Jacobi näher steht als Hegel. „Wirkliche Erkenntnis einer Sache ist nach Adorno schon aufgrund der puren Differenz von Gegenstand und Denken unmöglich. Negative Dialektik ist als konsequentes Bewußtsein der irreduziblen Nichtidentität, der Differenz von Gedanke und Gegenstand, Kritik des Denkens als solchem: »Der Schein von Identität wohnt ... dem Denken selber seiner puren Form nach inne« (Th. W. Adorno 1973, 17).“ Die Kritik des Denkens mündet so bei Adorno konsequenterweise in „die Behauptung, Wissen sei per se Ideologie oder Denken sei Gewalt“. (Chr. Iber 1990, 332 Anm. 2)

² A. Schubert 1985, 86

„Anderem an und für sich“ (WL II, 46) zu unterscheiden ist. Das Dasein hat wie das Andere des Daseins „das unmittelbare *Sein*“ zu „seinem Grunde“, in dem „das Negative“ jedoch unmittelbar „besteht“; in der Seinslogik basiert der Gedanken des Negativen bzw. des Anderen allgemein gesehen auf der *bestimmten Negation*, worin das Negierende und das Negierte mit gleichem Rechte ein Bestehen haben. In der Sphäre der Reflexion macht dagegen „die Identität mit sich, die reflektierte Unmittelbarkeit“ „das Bestehen des Negativen und die Gleichgültigkeit desselben“ aus (WL II, 48); das Andere an und für sich ist als die dem Wesen *immanente* reflexionslogische Andersheit bestimmt, die auf der *selbstbezüglichen Negativität* beruht. Das Anderssein als solches der Reflexion ist „*ein wirklich Anderes gegenüber der Reflexion*“ oder „Substrat“ der äußeren Reflexion¹; hier muß man die doppelte Bedeutung der Verschiedenheit beachten: die ganz unbestimmte zerstreute *Mannigfaltigkeit* und das *Substrat* bzw. von Hegel ontologisch umgedeutete *Ding-an-sich*, die beide die Bestimmungen des Seins ausmachen und hier reflexionslogisch weiter thematisiert werden. Deren Boden und Element macht die Identität in ihrer Bestimmung *gegen* den Unterschied aus; die Verschiedenheit beruht auf ihrer Negation, der weder das Sein wie bei der Seinslogik noch die selbstbezüglichen Negativität wie bei der setzenden und der absoluten Reflexion, sondern die *abstrakte* Identität zugrundeliegt.

Der Unterschied ist wie die Identität er selbst und sein Anderes, die Identität. Diese seine Momente sind als „in sich selbst reflektierte, *sich auf sich beziehende*“ „Verschiedene“, anders gesagt, sie sind „Beziehungen nur auf sich“ „*in der Bestimmung der Identität*“. Hier ist die Identität deswegen nicht bezogen auf den Unterschied und der Unterschied ist auch nicht bezogen auf die Identität. Wenn jedes dieser Momente „nur auf sich bezogen“ ist, dann stehen die Identität und der Unterschied „*nicht bestimmt* gegeneinander“. Weil sie auf diese Weise „nicht an ihnen selbst“ *unterschieden* sind, so ist „der *Unterschied*“ sich selbst „*äußerlich*“ geworden. Sie verhalten sich nicht „als Identität und Unterschied“ zueinander, sondern sie sind nur „als *Verschiedene* überhaupt“; sie sind damit „gleichgültig gegeneinander und gegen ihre Bestimmtheit“. (WL II, 48) Der Unterschied ist also „*unmittelbarer* Unterschied, *die Verschiedenheit*“, in der jedes Unterschiedene nur als Verschiedenes „*für sich ist*“. Solches Unterschiedene ist „gleichgültig gegen seine Beziehung auf das Andere“ und diese Beziehung auf das Andere ist „eine ihm äußerliche“²; der Unterschied ist damit nur „ein *Gesetztsein*“ oder „als aufgehobener“. Daher stellt Hegel so fest: „In der Verschiedenheit als der Gleichgültigkeit des Unterschieds ist sich überhaupt die *Reflexion äußerlich* geworden“. (WL II, 48)

¹ Chr. Iber 1990, 337

² Enzy. I, § 117, S. 239

Die Identität und der Unterschied waren zwei Bewegungsweisen des Wesens als bestimmende Reflexion. Indem die Identität an ihr selbst in die Verschiedenheit zerfällt und der Unterschied in der Verschiedenheit sich äußerlich geworden ist, dann wird die gesamte Struktur der Reflexion *sich selbst äußerlich*. Solche Reflexion nennt Hegel „die sich entfremdete Reflexion“ (WL II, 50) bzw. „die entäußerte Reflexion“ (WL II, 55), wodurch nunmehr die Kategorie der Verschiedenheit betrachtet wird. Dieser Übergang, nämlich der doppelte Zerfallsprozeß der Identität und des absoluten Unterschiedes *durch sich selbst* in die Verschiedenheit, muß jedoch als „integraler Bestandteil des Prozesses der Selbstbestimmung des Wesens“¹ verstanden werden, nämlich als „integraler Bestandteil der in den Reflexionsbestimmungen zu entwickelnden spekulativen Methode“, der immer nur einsetzt, insofern „die mit sich identische Negativität“ sich als „die Verschiedenheit“ bestimmt²; der Übergang ist also als „eigene Aktivität des Wesens“³ oder „massivste Selbstentfremdung von Reflexion“⁴ aufzufassen. Die Aktivität des Wesens ist bei Hegel „der wahrhafte Unterschied“ bzw. „Unterschiedensein in Einem“⁵ und darin liegt die „Idee der Unaufgebbarkeit von Selbstbeziehung“⁶ zugrunde.⁷ Innerhalb der Logik der Reflexionsbestimmungen, wo das im ersten Kapitel entwickelte totale Verhältnis von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion sich als „die den darzustellenden Reflexionsbestimmungen inhärente Dimension“ setzt, wiederholt sich „das Sich-äußerlich-Werden der Reflexion“ und zwar „als Moment der Beziehungsstruktur der Reflexionsbestimmungen Identität und Unterschied“.⁸

¹ K. J. Schmidt 1997a, 64

² K. J. Schmidt 1997a, 110

³ K. J. Schmidt 1997a, 65

⁴ M. Theunissen 1980, 251 Anm. 17

⁵ Hegel Bd. 20, S. 243

⁶ Th. Kesselring 1984, 164

⁷ Gegen dieses Verständnis des Übergangs sind Kritiken auf verschiedene Weise gegeben. Z. B. kritisiert H. Kimmerle (1986) ihn so, daß der Begriff der Verschiedenheit „andere Dimensionen“ aufweist „als diejenigen, die im Ableitungszusammenhang (Identität-Unterschied-Widerspruch) des dialektischen Denkens unterzubringen sind“, nämlich andere Dimensionen, wo „neben dem dialektischen Denken“ sich „die Dimensionen des Denkens der Differenz“ eröffnen. (ebd., 265) In der formallogischen Hinsicht kritisiert K. R. V. Cirne-Lima (1997) ihn so, daß die „konträre Differenz“ nicht aus der Identität abgeleitet werden kann: „Solch ein konträr Differentes ist etwas formallogisch Ursprüngliches.“ Es ist „etwas Kontingentes“ und „ein Zufall“: „Kontingenz und Zufall sind hier – im konträr Differenten – ein Bruch mit der Identität und bedeuten sowohl eine Bereicherung wie auch eine Gefährdung des Diskurses.“ (ebd., 79) Nach heterologischer Hinsicht, die Rickert vertreten hat, gibt W. Flach (1959) Hegel so eine Kritik, daß das Andere nicht „das ›bloß‹ Verschiedene“, sondern „das ›Nur-Verschiedene“ ist, „denn allein das Nur-Verschiedene gibt keine strukturelle Entsprechung mehr ab, sei es für die Gleichheit, sei es für die Identität, die ja beide von der Andersheit auf das peinlichste ferngehalten werden müssen“. (ebd., 33) So stellt Flach fest, daß „die Nur-Verschiedenheit ... die Abwehr der Gleichheit ebenso wie die Abwehr der Gegensätzlichkeit“ ist; das Nur-Verschiedene ist gewiß „das Andere des Einen“, aber es ist nicht „das Entgegengesetzte des Einen“. (ebd., 35) Das Eine und das Andere sind also „gleich ursprünglich, wie auch gleich positiv“ (ebd., 32).

⁸ Chr. Iber 1990, 340. Nach Iber vollbringt Hegel, geistesgeschichtlich betrachtet, mit der reflexionslogischen Konstruktion des Übergangs der Identität zur Verschiedenheit nach dem Muster des Zerfalls der Identität „die Leistung, das neuplatonische Denken (Plotin/Proklos), in dessen Nähe auch Schellings Denken angesiedelt ist, das das Verhältnis des Einen zum Mannigfaltigen als ›Abfall‹ verstand, einzuarbeiten in die christliche Schöp-

In der Verschiedenheit der sich entfremdeten Reflexion sichert die Identität das Bestehen und die Gleichgültigkeit des Verschiedenen gegeneinander, und der Unterschied ist dem Verschiedenen äußerlich und ist nur als das Gesetzsein oder Aufgehobene, so daß die reflexionslogischen Beziehungen der Identität und des Unterschiedes darin auf diese Weise ‚vergegenständlicht‘ bzw. ‚verdinglicht‘ geworden sind wie in der Seinslogik.¹ Damit wird die darzustellende Dialektik der Verschiedenheit als reflexionslogische Reformulierung der daseinslogischen Dialektik von Beziehung auf sich und Beziehung auf Anderes² aufgefaßt und sie präfiguriert die wesenslogische Dialektik der *Erscheinung*. In der Daseinslogik bilden allgemein gesehen die Bestimmungen ‚Etwas‘ und ‚ein Anderes‘ und weiter ‚Ansichsein‘ und ‚Sein-für-Anderes‘, die darin gleichgültig gegeneinander sind, Interpretamente der Beziehungsweisen des Daseins als solches, das ‚die Qualität‘ bzw. ‚die Bestimmtheit‘ genannt ist; sie sind „die reflektierenden Bestimmungen des Seins“ (WL I, 131). Ähnlich enthalten die Verschiedenen durch die Identität mit sich ihre Selbständigkeit und damit ihre Gleichgültigkeit gegeneinander in sich, und das Verschiedene als solches entspricht dem daseinslogischen Ansichsein.

Die Verschiedenheit ist trotzdem nicht eine seinslogische, sondern eine wesens- bzw. reflexionslogische Kategorie. Weil „das Bestimmen“ in der Sphäre des Wesens nur dann beginnen kann, „wenn die in sich geschlossene absolute Negativität Negation (hier die Verschiedenheit – Hinzufügung v. Vf.) hervorbringt, das Negativitätsprinzip diese Negation zugleich aber aufhebt“, so wird die Verschiedenheit als Reflexionsbestimmung darin „immer schon auf Negativität rückgeführt“.³ Der Unterschied ist so wie die Identität selbst „die ganze Reflexion“, und seine Momente, Identität und Unterschied, sind selber als „Reflexionen“ jedes auch als „Einheit seiner selbst und seines Anderen“ bestimmt. (WL II, 48) Damit wird „die Bestimmtheit, *nur* Identität oder *nur* Unterschied zu sein“, nämlich nur auf sich bezogen zu sein, aufgehoben; solche Bestimmtheit ist selbst ein Gesetzsein oder ein Aufgehobenes. Also dürfen die Momente der Verschiedenheit, Identität und der Unterschied, als „keine Qualitäten“ aufgefaßt werden, weil sie jedes die Einheit seiner selbst und seines Anderen sind und jene ihre bloße Bestimmtheit nur „als Negation“ ist. (WL II, 48f.) Die Bestimmtheit als Nega-

fungstheologie, nach der Gott, das Absolute, in der von ihm erschaffenen Welt auch bei sich bleibt, so wie sich die Identität auch *im* Unterschied *erhält*“. Danach kann die Verschiedenheit als „reflexionslogische Form der Erscheinungswelt“ aufgefaßt werden. „Der hier vorliegende Übergang von der Identität zur Verschiedenheit läßt erkennen, daß die Verschiedenheit *an sich* in der Identität gesetzt ist. Der Übergang selbst besteht in nichts anderem als in dem *Setzen* dessen, was die Identität an sich enthält.“ (ebd., 334f.)

¹ Vgl. Chr. Iber 1990, 339. Diese Annäherung der Verschiedenheit an die Seinslogik ist in den fünf Jahre späteren Heidelberger *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* stärker betont als in dieser *Wesenslogik* (vgl. K. J. Schmidt 1997a, 69).

² Diese Dialektik wird in der ganzen Wesenslogik als Verhältnisse von Unmittelbarkeit und Reflexion, von Unmittelbarkeit und Reflexionsbestimmungen, von Inhalt und Form bzw. von Inhalt und Formbestimmungen und von Inhaltsbestimmungen und Formeinheit immer komplexer thematisiert.

³ J. Behrens u. W. Kant 1979, 179f.

tion ist daher von der Bestimmtheit als Qualität¹ zu unterscheiden. Daraus folgt Hegel, daß es hier „dies Gedoppelte“ vorhanden ist: „die *Reflexion-in-sich* als solche“ und „die Bestimmtheit als Negation oder das *Gesetztsein*“. (WL II, 49)

Die Negation bzw. das Gesetztsein ist als Repräsentant des Unterschieds „die sich äußerliche Reflexion“. Vorher sind die Identität und der Unterschied nur als Verschiedene überhaupt bestimmt, die nur auf sich bezogen sind, und ihr Unterschied ist damit ihnen äußerlich und nur als Gesetztsein bestimmt. Das Gesetztsein ist in der Tat „die Negation als Negation“ und damit „die sich auf sich beziehende Negation und Reflexion-in-sich“, aber hier ist es „nur an sich“ (WL II, 49) diese selbstbezügliche Negation; sonst ergäbe sich ein Rückgang in die setzende und in die absolute Reflexion wieder, damit keine Verschiedenheit entstehen könnte. „Für den Fortgang des Bestimmungsprozesses des Wesen“ ist es „notwendig, die Ebene des Gesetztseins (durch sich selbst – Hinzufügung v. Vf.) zu differenzieren“. Das bedeutet aber, daß das Gesetztsein hier „dem Aufheben in die absolute Negativität entnommen“ und damit „verselbständigt“ ist, und daß die Momente des Unterschieds als selbständige „ihr Bestehen“ haben. Somit scheint die Verschiedenheit „keine Funktion der *bestimmenden Reflexion*“, sondern allenfalls „die einer äußerlichen, subjektiven“ zu sein; „sie fungiert als äußerliches Beziehen, die Bezogenen bleiben ohne ›wesentliche‹ Beziehung“.² Das Gesetztsein enthält also zwar „die Beziehung“ auf die Reflexion-in-sich als solche, aber als „auf ein Äußerliches“. (WL II, 49) So kann man sagen, die Verschiedenheit bestehe aus der Identität des Verschiedenen mit sich und dem diesem Verschiedenen äußerlichen Unterschiede, anders formuliert, aus der Reflexion-in-sich als Verschiedenem und dem Gesetztsein als Äußerlichkeit; zwischen diesen beiden Charakteren ergibt sich zwar eine Beziehung, aber sie sind in der Verschiedenheit als noch voneinander getrennt. Die Verschiedenheit zeigt damit eine *äußerliche Verhältnisstruktur* der Verschiedenen zueinander, die selbst die *Reflexionen-in-sich* sind.

Hegel begreift nunmehr ‚die Reflexion-in-sich als solche‘ als „die Reflexion an sich“ bzw. „die an sich seiende Reflexion“ und ‚die Bestimmtheit als Gesetztsein bzw. Negation‘ als „die äußere Reflexion“. *Die Reflexion an sich* ist „die Identität“, die aber so bestimmt ist, „gleichgültig gegen den Unterschied zu sein, nicht den Unterschied gar nicht zu haben, sondern sich als mit sich identisch gegen ihn zu verhalten“, anders gesagt, sie ist solche Reflexion-in-sich, die vom Gesetztsein getrennt ist, aber auf dieses nur äußerlich bezogen ist. Diese Identität ist

¹ Vgl. Chr. Iber 1990, 337 Anm. 6: „Abgesehen von der ›negativen Einheit des Insichseins‹ (GW 11, 66) des Etwas, der internen Bestimmtheit des Etwas, ist Bestimmtheit in der Daseinslogik ein Ausdruck für die Beziehung auf das Andere: a) Bestimmtheit als ›Gleichgültigkeit‹ des Etwas gegen Anderes überhaupt (vgl. ebd., 67). b) Bestimmtheit als Grenzbeziehung, in der Etwas zu einem Anderen steht (vgl. ebd., 67ff.). c) Bestimmtheit als Qualität. Die Qualität vereinigt ›Bestimmung‹ und ›Beschaffenheit‹ von Etwas in sich und ist diejenige Bestimmtheitsbeziehung von Etwas auf Anderes, in der Etwas seinen Begriff realisiert (vgl. ebd., 71 u. 72).“

² J. Behrens u. W. Kant 1979, 180

selbst „die *Verschiedenheit*“, denn sie ist so als in sich reflektiert bestimmt, daß sie eigentlich „die *eine* Reflexion der beiden Momente in sich“ ist, die ihrerseits „Reflexionen-in-sich“ sind und deren Boden und Element sie ausmacht. Sie ist „diese eine Reflexion beider“, die den Unterschied nur „als einen gleichgültigen“ an ihr hat und damit „Verschiedenheit überhaupt“ ist. Dahingegen ist die *äußere Reflexion* „der *bestimmte* Unterschied“ zwischen Reflexionen-in-sich, aber nicht „als absolute Reflexion-in-sich“, die mit dem Gesetzsein in die Einheit zusammenfällt, nämlich als der selbstbezüglichen absolute Unterschied, sondern „als Bestimmung, wogegen die an sich seiende Reflexion gleichgültig ist“ (WL II, 49); sie ist ein äußerliches *Vergleichen*. Mit der Verschiedenheit verläßt der Unterschied die Ebene der absoluten Reflexion; die Verschiedenheit ist als das Anderssein als solches der Reflexion „Gegenspieler des absoluten Unterschiedes als der Auflösung der Reflexionsbestimmungen ineinander dadurch, daß jede ihr eigenes Gegenteil ist“¹. Somit sind die beiden Momente des absoluten Unterschiedes, die Identität und der Unterschied, nicht „an und für sich seiende Bestimmungen“, sondern „äußerlich gesetzte“ Bestimmungen. (WL II, 49)²

Diese äußerliche Identität ist nun als „Identität der Bezogenen“ „die *Gleichheit*“ und der äußerliche Unterschied ist als „Nichtidentität derselben“ „die *Ungleichheit*“.³ Diese beiden machen die Reflexionsbestimmungen des *bestimmten* Unterschieds aus, und zwar *an* der an sich seienden Reflexion bzw. dem Verschiedenen; die Gleichheit ist „Identität“, aber nur „als ein Gesetzsein“, nämlich „eine Identität, die nicht an und für sich ist“, und die Ungleichheit ist „Unterschied“, aber „als ein äußerlicher, der nicht an und für sich der Unterschied des Ungleichen selbst ist“. (WL II, 49) Ob Etwas einem anderen Etwas ‚gleich‘ oder ‚ungleich‘ ist, betrifft weder das eine noch das andere; jedes ist nur eine an sich seiende Reflexion, nämlich ein nur auf sich bezogenes, unbestimmtes, verschiedenes Substrat des bestimmten Unterschiedes, und „die Identität oder Nichtidentität als Gleichheit und Ungleichheit“ ist „die Rücksicht eines Dritten, die außer ihnen fällt“ (WL II, 50), und macht damit „keine wesentliche Bestimmung“ des Etwas⁴ aus. Auf diese Weise erfahren die Identität und der Unterschied eine „kategoriale Transformation“ oder eine „*Bedeutungsmodifikation*“ in die Gleichheit und die Ungleichheit⁵. In der Verschiedenheit wird „die Beziehung der Negation auf sich selbst“ durch „Sphärendifferenz“ von Gesetzsein und Reflexion-in-sich⁶ „eine Fremdbezie-

¹ H. Schmitz 1992, 112

² In diesem Sinne, daß sie nicht an und für sich seiende Bestimmungen sind, enthalten sie einerseits den Keim ihrer Selbstaufhebung in sich und andererseits sind sie von den *selbständigen* Reflexionsbestimmungen des Gegensatzes, nämlich Positivem und Negativem, zu unterscheiden.

³ Enzy. I, § 117, S. 240

⁴ Enzy. I, § 117 Anm., S. 240

⁵ Chr. Iber 1990, 335, 343

⁶ H. Fink-Eitel 1978, 106

hung“, die „Ungleichheitsbeziehung der Negation mit sich selbst“ und damit „keine Selbstbeziehung“ ist: „Reflexion-in-sich und Gesetzsein fallen nicht mehr in unmittelbare Einheit zusammen wie in der absoluten Reflexion von Identität und absoluten Unterschied. In der äußeren Reflexion der Verschiedenheit fallen beide auseinander.“¹ Der von der Identität und vom Unterschied selbst herbeigeführte doppelte Zerfallsprozeß in die an sich seiende Reflexion und die äußere Reflexion bzw. in die Reflexion-in-sich und das Gesetzsein erreicht auf diese Weise „seine Kulmination“².

Es kann hier zu bemerken sein, daß die Verschiedenheit wie die Identität in einem eigenen Satze ausgedrückt werden kann; er heißt: »*Alle Dinge sind verschieden*« oder »*Es gibt nicht zwei Dinge, die einander gleich sind*«.³ Dieser Satz der Verschiedenheit pflegt gewöhnlich „in der gleichgültigen Verschiedenheit“ gegen den Satz der Identität gehalten zu bleiben, so daß jeder „für sich gilt ohne Rücksicht auf den anderen“. In der Tat ist der Satz der Verschiedenheit aber dem Satze der Identität „entgegengesetzt“ (WL II, 52), weil „*Allem*“ bzw. A im Satze der Verschiedenheit „das *entgegengesetzte* Prädikat“ gegen „die ihm im Satze der Identität beigelegte *Identität*“⁴ hinzugefügt ist; A ist „ein Verschiedenes“ oder „ein einem Anderen Ungleiches“, so ist A nicht „A überhaupt“, sondern „ein bestimmtes A“. An die Stelle des A im Satze der Identität kann zwar „jedes andere Substrat“ gesetzt werden, aber A als ein Ungleiches, als ein Bestimmtes, kann nicht mehr „mit jedem anderen vertauscht“ werden“. (WL II, 52f.) Wenn die beiden Sätze so als entgegengesetzt gelten, soll man jedoch sagen, etwas sei „für sich selbst nur *identisch* mit sich“ und der Satz der Verschiedenheit sei deswegen *nicht* dem Satze der Identität „widersprechend“, weil die Verschiedenheit „der äußeren Vergleichung angehörig“ ist; die Verschiedenheit gehöre „*nicht* dem Etwas oder Allem“ an, vielmehr mache sie „keine wesentliche Bestimmung dieses Subjekts“ aus.⁵ Auf diese Weise wird allein über den Satz der Verschiedenheit als solchen gar nichts ausgesagt.

Daß alle Dinge voneinander verschieden sind, ist „ein sehr überflüssiger Satz“, weil „im Plural der Dinge“ schon unmittelbar „die Mehrheit und die ganz unbestimmte Verschiedenheit“ liegt. Aber der Satz, daß es nicht zwei Dinge gibt, die einander vollkommen gleich sind, drückt „mehr“ aus, nämlich „die *bestimmte* Verschiedenheit“. Zwei Dinge sind nicht „bloß zwei“, weil „die numerische Vielheit“ nur „die Einerleiheit“ deutet, sondern zwei Dinge sind „*durch eine Bestimmung* verschieden“. Trotzdem ist so gemeint, daß dieser Satz auch „*keine*

¹ Chr. Iber 1990, 342-3

² K. J. Schmidt 1997a, 66

³ Vgl. Hegel Bd. 20, S. 241: „Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben: denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern ein und dasselbe.“

⁴ Enzy. I, § 117 Anm., S. 240

⁵ Enzy. I, § 117 Anm., S. 240

bestimmte Verschiedenheit“ enthalte. (WL II, 53) Indem man etwas Verschiedenes *vorstellt* und dieses bestimmen will, nämlich als Gleiches oder als Ungleiches, pflegt man nicht nur „die Verschiedenheit als solche“ als „gleichgültig gegen die Gleichheit und Ungleichheit“, sondern auch diese Bestimmungen als „gegeneinander gleichgültige“ aufzunehmen, so daß die eine ohne die andere, nämlich „*die bloße Gleichheit der Dinge ohne die Ungleichheit*“, zur Bestimmung jenes Verschiedenen „hinreiche“ und daß „die Dinge verschieden seien, wenn sie auch nur numerische Viele, verschiedene überhaupt, nicht ungleiche sind“. (WL II, 53f.) Aber der Satz der Verschiedenheit drückt in der Tat aus, daß die Dinge auch „durch die Ungleichheit“ verschieden sind, und daß ihnen „die Bestimmung der Ungleichheit“ ebenso sehr zukommt als „die der Gleichheit“, denn beide erst *nur zusammen* machen „den bestimmten Unterschied“ aus. In diesem Sinne liegt es aber „die Auflösung und Nichtigkeit des *Satzes der Verschiedenheit*“. Daß zwei Dinge nicht vollkommen gleich sind, bedeutet so, daß sie „gleich und ungleich zugleich“ sind; sie sind „gleich“ darin, daß jedes ein Ding und ein Eins ist so gut wie das andere und daß jedes damit also dasselbe ist, was das andere ist; sie sind zugleich „ungleich“ durch die Annahme des Satzes. „Es ist somit die Bestimmung vorhanden, daß beide Momente, die Gleichheit und die Ungleichheit, *in einem und demselben* verschieden oder daß der außereinanderfallende Unterschied zugleich eine und dieselbe Beziehung ist. Somit ist sie in *Entgegensetzung* übergegangen.“ (WL II, 54)¹ Um diesen Übergang der Verschie-

¹ Die Reagierung gegen den Leibnizschen Satz *principium identitatis indiscernibilium* ist bei Kant und Hegel anders. Für Leibniz muß „jede Monade“ „von jeder anderen verschieden“ sein, „denn es gibt niemals in der Natur zwei Seiende, die einander vollkommen gleich wären und bei denen es nicht möglich wäre, einen inneren oder auf einer inneren Bestimmung (denominatio intrinseca) beruhenden Unterschied zu finden“. (Leibniz, *Monadologie* § 9) Für Kant sind Reflexionsbegriffe „Vergleichungsbegriffe“, bei denen sich insofern ein Problem ergibt, als sie nicht nur logisch miteinander vergleichen, sondern auch auf Gegenstände bezogen werden. Dann ist zu unterscheiden, ob die zu vergleichenden Gegenstände Gegenstände des reinen Verstandes (Noumena) oder empirische Gegenstände (Phänomena) sind. Dieser Unterschied hängt nach Kant notwendig von der „der *logischen Reflexion*“ vorausgehenden „*transzendentalen Reflexion*“ ab. (KdrV, A 263, B 318) Diese unterscheidet die Gegenstände aber nicht nach ihrem Gehalt, sondern nach ihrer Zugehörigkeit zu „Erkenntnisquellen“, d. h. zur Sinnlichkeit oder zum Verstande. Ohne diese Feststellung des Unterschiedes kommt es zu einer „transzendentalen Amphibolie, d. h. einer Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung“. (ebd., A 270, B 326) Kant „relativiert“ den Leibnizschen Satz, indem er zeigt, daß dieser Satz „keine Anwendung auf Gegenstände der Sinnlichkeit“ haben kann. Er kritisiert also den Satz aber nicht „an und für sich selbst“, sondern nur, daß Leibniz in die transzendente Amphibolie geraten ist. „Im Prinzip wäre der Leibnizsche Grundsatz durchaus akzeptabel, aber nur für ›die Gegenstände des reinen Verstandes‹ (ebd., A 264, B 320)“. Dies bezeichnet „die Grenze der Kantischen Metaphysikkritik“ (Chr. Iber 1990, 364). Dagegen läßt sich für Hegel der Leibnizsche Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden als Kehrseite des Satzes der Verschiedenheit nicht „wegen der fehlenden Berücksichtigung von Noumena und Phänomena“ nicht aufrechterhalten, sondern deswegen, „weil dem Satz der Verschiedenheit das Prinzip der Vergleichung und die Annahme von Substraten zugrunde liegt“. Der Fehler von Leibniz besteht darin, daß er nur „die numerische, äußere Verschiedenheit“ leugnet, indem es ihm um „die bestimmte, innere Verschiedenheit“ geht. Der Intention nach folgt Hegel jedoch „dem Anliegen der Leibnizschen Metaphysik, den universalen Beziehungszusammenhang aller Dingen *an ihnen selbst* zu entwickeln“. „Der Leibnizschen Intellektualansicht des Universums liegt, wie Kant bereits bemerkt hat (vgl. ebd., A 275, B 331), eine metaphysische Trennung von äußerlichen und innerlichen Verhältnissen zugrunde, die Hegel nicht wie Kant mit der Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung, sondern mit einer immanenten Kritik des metaphysischen Substratdenkens selbst überwinden möchte. Hegels Kritik am Satz der Verschiedenheit zeigt

denheit in den Gegensatz verständlich zu machen, sind die Reflexionsstrukturen jener Gleichgültigkeit der Verschiedenheit noch zu betrachten.

IV.2.2.2. Die negative Einheit

Die Identität ist in der Verschiedenheit als die an sich seiende Reflexion bestimmt. Der Unterschied ist darin als die äußere Reflexion gesetzt und seine Momente sind die Gleichheit und die Ungleichheit. Hier liegt die Sphärendifferenz von Verschiedenem als Substrat und äußerer Reflexion und somit von Reflexion-in-sich und Gesetztsein zugrunde, die die Reflexionsbestimmungen charakterisierten. „Die äußere Reflexion bezieht das Verschiedene auf die Gleichheit und Ungleichheit. Diese Beziehung, das *Vergleichen*, geht von der Gleichheit zur Ungleichheit und von dieser zu jeder herüber und hinüber.“ (WL II, 50) Diese Sätze zeigen die ganze Problematik der Logik der Verschiedenheit so an, daß die Differenzierung bzw. Bestimmung der an sich unterschiedslosen Einheit des Seins als Verschiedenes sich in einen äußerlichen Bestimmungsgrund verlagert und daß die spekulative Identität der absoluten Reflexion, d. i. die sich vollendende einheitliche Struktur der bestimmenden Reflexion, somit sich in die *drei* reflexionslogischen, aber noch voneinander unabhängig erscheinenden Ebenen verwickelt, nämlich das Verschiedene als die an sich seiende Reflexion, die reflexionslogischen kategorialen Bestimmungen der Gleichheit und Ungleichheit und die äußere Reflexion als Methode des Bestimmens. Jenes Beziehen der äußeren Reflexion als *Vergleichen* ist eine gedankliche Operation, die als eine immanente Betrachtung des Resultats des doppelten Zerfallsprozesses der Identität und des Unterschiedes in die Verschiedenheit einen *notwendigen* Schritt in der Untersuchung der Selbstbewegung des Wesens ausmacht; es ist „Bedingung des Philosophierens“, solche Ansicht abzulegen, daß sie ‚den gegebenen Stoff der Anschauung und das Mannigfaltige der Vorstellung‘ als ‚das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff‘ annimmt. (WL II, 259)¹

Mit der Einführung der Verschiedenheit in die *Logik* der Reflexionsbestimmungen wird eine allgemeine Form der Reflexion, die äußere Reflexion, noch konkreter strukturiert und thematisiert: „Die Reflexion in sich, die das Unmittelbare ist“, hat sich damit zu der an sich

auf, daß die gleichgültige Äußerlichkeit der Verschiedenheit der Substrate notwendig in die negative Reflexion der Entgegensetzung übergeht.“ (Chr. Iber 1990, 365)

¹ Wenn die Wesenslogik nach Hegel „die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt“ (Enzy. I, § 114 Anm., S. 236) enthält, dann enthält die Logik der Verschiedenheit sowohl „die logische Grundlage der Kritik der aristotelischen Ontologie individueller Substanzen sowie der Leibnizischen Monadologie“ als auch „die logische Grundlage der Kritik insbesondere am vergleichenden Verfahren der endlichen Wissenschaften und der Kritik an denjenigen Verstandesbegriffen, mit denen diese Wissenschaften als operative Mittel umgehen“. (Chr. Iber 1990, 367)

seienden Reflexion, dem Verschiedenen, fortentwickelt, „die als negativ sich auf sich beziehende Reflexion“ (WL II, 28) ist als ein anderes Relat zur äußeren Reflexion bzw. Vergleichen geworden, und die fragliche „Mitte“ (WL II, 29) zwischen diesen gegeneinander äußerlichen Relata ist als ein kategoriales Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit *an* dem Verschiedenen bestimmt. Indem die äußere Reflexion „sich auf sich als auf jenes ihr Nichtsein“, als auf das Unmittelbare bzw. das Verschiedene, bezieht, ist sie hier in der Logik der Verschiedenheit eigentlich als „äußerliche Reflexion“ (WL II, 28) bezeichnet, weil sie „als solche“ „sich selbst äußerlich“ (WL II, 50) geworden ist. Also wird die außer sich gekommene bestimmende Reflexion hier durch die Betrachtung dieser äußeren Reflexion als die kategoriale Beziehungsweise von Gleichheit und Ungleichheit hinsichtlich des Verschiedenen selbst weiter thematisiert. Damit ist aber das ganze Problem der äußeren Reflexion wieder eingeholt: Wie kann die äußere Reflexion als eine immanente Beziehung jener drei reflexionslogischen gleichgültigen Ebenen gefaßt werden, oder wie kann die negative Einheit solcher Ebenen konstituiert werden, damit einerseits die Sphärendifferenz von Verschiedenem als Substrat und äußerer Reflexion und von Reflexion-in-sich und Gesetztsein aufgehoben wird und andererseits die äußere Reflexion zu einem konstitutiven Moment der Explikation der Selbstbewegung des Wesens wird?

Die äußere Reflexion als „herüber- und hinübergehendes Beziehen der Gleichheit und Ungleichheit“ an dem Verschiedenen ist nicht nur diesem Verschiedenen äußerlich, sondern auch „diesen Bestimmungen selbst äußerlich“. Und diese Bestimmungen treten auch in dieser Abwechselung „unmittelbar“ „für sich“ hervor und sind nicht „aufeinander“ bezogen, sondern jede durch die äußere Reflexion nur „auf ein Drittes bezogen“, das allein ihnen äußerlich stehenbleibt. Auf diese Weise wird die äußere Reflexion selber „die äußerliche Reflexion“; sie ist „als solche sich selbst äußerlich“ geworden und somit „die sich entfremdete Reflexion“. In ähnlicher Weise ist „der *bestimmte* Unterschied“ „der negierte absolute Unterschied“; er ist weder der „einfache“ Unterschied als sich auf sich beziehender, absoluter Unterschied, noch „die Reflexion-in-sich“ als die *selbstbezügliche* Negativität und damit als die Identität, sondern er hat diese Reflexion-in-sich „außer ihm“. Und seine Momente „fallen“ daher „auseinander“ und beziehen sich damit „als gegeneinander äußerliche“ auf „die ihnen gegenüberstehende Reflexion-in-sich“ (WL II, 50), d. i. auf die an sich seiende Reflexion, *an* der die äußere Reflexion mit ihren kategorialen Bestimmungen herüber- und hinübergeht. Hiermit ergibt sich *eine dreifache Äußerlichkeitsstruktur*, nämlich zwischen der äußerlichen Reflexion als Vergleichen und den kategorialen Bestimmungen, zwischen isolierten kategorialen Bestimmungen und zwischen kategorialen Bestimmungen und der an sich seienden Reflexion als

dem zu Vergleichenden. Die Aufhebung dieser Äußerlichkeitsstrukturen und die Konstitution einer negativen Einheitsstruktur, damit die äußerliche Reflexion als solche in diese negative Einheitsstruktur eingeholt wird, sind Thema der Logik der Verschiedenheit.¹

Die sich entfremdete Reflexion „trennt“ zunächst die Gleichheit und die Ungleichheit, indem sie diese kategorialen Bestimmungen auf „*ein und dasselbe*“ bezieht, durch „die *Insofern*, *Seiten und Rücksichten*“ auseinander. Die verschiedenen Dinge, die als Reflexionen-in-sich ein und dasselbe sind und worauf jene kategorialen Bestimmungen bezogen werden, sind so „nach der einen Seite“ miteinander *gleich*, aber „nach der anderen Seite“ *ungleich*, oder „*insofern*“ sie gleich sind, sind sie nicht ungleich, und „*insofern*“ sie ungleich sind, sind sie nicht gleich. Die Gleichheit ist in diesem Verfahren ‚nur auf sich bezogen‘ und die Ungleichheit ist ebenso „nur Ungleichheit“. (WL II, 50) Durch „das *Insofern*“ werden die kategorialen Bestimmungen „auseinandergehalten“ und „die Einheit“, die sich als die *negative Einheit* des Gegensatzes bzw. des Widerspruchs entfalten und sich als die *Natur* der Dingen nachweisen wird, wird damit „aus dem Dinge entfernt“, und die eigene Reflexion des Dinges, die Hegel hier in der Logik der Verschiedenheit als „die Reflexion der Gleichheit und Ungleichheit an sich“ begreift, wird auch als „eine dem Dinge äußerliche Reflexion“ festgehalten. (WL II, 54f.) Diese äußerliche Reflexion, der Hegel „die gewöhnliche Zärtlichkeit für die Dinge“ zuschreibt, sorgt hier nur dafür, daß diese Dinge „sich nicht widersprechen“, und sie „vergißt hier wie sonst, daß damit der Widerspruch nicht aufgelöst, sondern nur anderswohin, in die subjektive oder äußere Reflexion geschoben wird und daß diese in der Tat die beiden Momente, welche durch diese Entfernung und Versetzung als bloßes *Gesetztsein* ausgesprochen werden, als aufgehobene und aufeinander bezogene in *einer* Einheit enthält“. (WL II, 55) Diese Ironie kann auch als Ironie gegen die pietistische „Unbefangenheit“ verstanden werden, mit welcher „die demütige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden [ist], daß nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich widersprechende sei“.²

¹ Mit der Bezeichnungen ‚als solche sich selbst äußerlich ist‘ und ‚sich entfremdet‘ holt Hegel schon „den *spekulativen Begriff der äußeren Reflexion*“ ein, „denn das Verschiedene, das sie als Vergleichen auf die Bestimmungen Gleichheit und Ungleichheit bezieht, ist nichts anderes als die *Reflexion an sich*“. (Chr. Iber 1990, 349) „Hegels Kritik am *Prinzip der Vergleichung* wird sich als Kritik am *Prinzip der Voraussetzung mit sich selbst gleicher Substrate* erweisen.“ (ebd., 352) Das Wesentliche an dieser Kritik ist, daß Hegel die Struktur der äußerlich rasonierenden Reflexion nicht „als *gegeben* voraussetzt“, sondern „aus dem Begriff der absoluten Reflexion *entstehen läßt*“. (ebd., 349) Die Reflexion bleibt nach ihm „trotz ihrer Entfremdung“ gleichwohl „bei sich selbst“, sie muß sich, „um letztlich sein zu können, was sie ist“, nämlich absolute Reflexion zu sein, zunächst als äußere Reflexion „von sich selbst entfremden“. Hegel hat dafür „zwei Argumente“: Die äußere Reflexion ist bei all ihrer Entfremdung selbst „am Werke“, und dann ist diese Entfremdung der Reflexion „die Entfremdung *ihrer von sich selbst*“, nämlich „das, was ihr als Anderes und Fremdes gegenübersteht, ist nur sie selbst“. Die Reflexion setzt sich selbst als ihr Anderes voraus. „In ihrer Fremdbeziehung bleibt demnach ihre Selbstbeziehung bestehen.“ (ebd., 350)

² Enzy. I, § 48 Anm., S. 126f.

Durch diese Hinsichtenunterscheidung ihres Verfahrens, die dasselbe ist, was von den kategorialen Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit „den Widerspruch und die Auflösung“ abhalten soll, heben sich aber die kategorialen Bestimmungen selbst auf; „dies Auseinanderhalten der Gleichheit und Ungleichheit ist ihre Zerstörung“. (WL II, 50) Denn sie sind in der Tat als „Bestimmungen des Unterschiedes“ die *Gesetzseins* bzw. *Negationen*. Sie drücken als solche Negationen „Beziehungen aufeinander“ aus; die eine *ist* nur das, was die andere *nicht* ist; gleich ist nicht ungleich und ungleich ist nicht gleich; jede hat „wesentlich“ „diese Beziehung“ auf jeweiliges Anderes in sich und hat „außer ihr“ „keine Bedeutung“. Sie sind jede also „das, was es ist, als *unterschieden* von seinem anderen“. (WL II, 50f.) Wenn sie allein nur „durch ihre Gleichgültigkeit ... gegeneinander“ charakterisiert werden, dann ist die Gleichheit „nur bezogen auf sich“ und die Ungleichheit ist ebensosehr „eine eigene Rücksicht und Reflexion für sich“. Insofern sind sie jede nur „sich selbst gleich“ und damit „nur Gleichheit“; gleich ist sich selbst gleich und ungleich ist auch sich selbst gleich, und damit ist der Unterschied zwischen ihnen „verschwunden“, weil sie nur als sich selbst gleiche „keine Bestimmtheit gegeneinander“ in sich haben. (WL II, 51) Aber die Gleichheit ist „eine Identität nur solcher, die *nicht dieselben*, nicht identisch miteinander sind“, und die Ungleichheit ist „die *Beziehung* der Ungleichen“. Sie beide fallen also nicht „in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander“, sondern jede ist „ein Scheinen in die andere“.¹ Damit sind sie jede als sie selbst und zugleich ihr Anderes bestimmt; die Gleichheit und die Ungleichheit stehen in ihrer jeweiligen Negation in Beziehungen auf sich selbst.

Mit dieser Aufhebung der Äußerlichkeitsstruktur zwischen isolierten kategorialen Bestimmungen hebt sich auch die „gleichgültige Rücksicht“ oder „der äußerliche Unterschied“ selbst auf. Dieser Unterschied ist „diejenige Negativität“, die in dem Vergleichen „dem Vergleichenden“ zukommt und wodurch das zu Vergleichende bzw. das Verschiedene bestimmt wird. Das Vergleichende geht *an* diesem zu Vergleichenden von der Gleichheit zur Ungleichheit und von dieser zu jener zurück. Der äußerliche Unterschied läßt so die eine in die andere „verschwinden“. (WL II, 51) Er selbst ist es in der Tat, der „*in einer und derselben Tätigkeit*“, d. h. in einem Bestimmen des Verschiedenen, „die zwei Seiten der Gleichheit und Ungleichheit“ unterscheidet und „*in einer Tätigkeit*“ diese beiden in sich „enthält“; er „reflektiert“ sie und läßt „die eine in die andere scheinen“. (WL II, 55) Also der äußerliche Unterschied ist als „die Negativität seiner an sich selbst“ selber „*die negative Einheit beider*“. (WL II, 51)² Die sich entfremdete Reflexion ist zunächst als der äußerliche Unterschied „jenseits

¹ Enzy. I. § 118, S. 242

² In diesem Sinne wird z. B. *die transzendente Apperzeption* als die ursprünglich-synthetische Einheit, die Kant als den letzten Grund der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis aufstellt, bei Hegel zunächst als *die negati-*

des Vergleichenen“, der an sich seienden Reflexion des Verschiedenen, und auch „jenseits der Momente der Vergleichung“, der kategorialen Bestimmungen; sie erscheint damit als „ein subjektives, außerhalb ihrer fallendes Tun“. (WL II, 51)¹ Indem sie aber selbst als die negative Einheit der kategorialen Bestimmungen an dem Verschiedenen bestimmt ist, ist sie selbst nichts anders als die *interne* Beziehungsweise von Gleichheit und Ungleichheit hinsichtlich des Verschiedenen selbst; wenn Hegel „das An-und-für-sich-selbst-Betrachten“ der Denkbestimmungen² fordert, bedarf er keines äußerlichen subjektiven Tuns.³

Die *negative Einheit*, die der *selbstbezüglichen Negativität* zugrundeliegt, macht für Hegel nicht nur die Wesensstruktur der sich entfremdeten Reflexion aus, sondern auch „die Natur der Gleichheit und Ungleichheit selbst“. Die kategorialen Bestimmungen enthalten, wie vorher gezeigt, jede wesentlich ‚die Beziehung auf die andere‘ in sich. Auf dieselbe Weise erweist sich jede „selbständige Rücksicht“, worunter die kategorialen Bestimmungen in dem Bestimmen des Verschiedenen zur Anwendung kommen, vielmehr als „die ihre Unterschiedenheit und damit sie selbst aufhebende Beziehung auf sich“. (WL II, 51) Damit sind der äußerliche Unterschied bzw. die sich entfremdete Reflexion und eben somit die Äußerlichkeitsstruktur zwischen dem Vergleichenden und den kategorialen Bestimmungen in die negative Einheit der kategorialen Bestimmungen hinsichtlich der an sich seienden Reflexion aufgehoben. Wenn jede selbständige Rücksicht ihre Unterschiedenheit und sie selbst aufhebt, dann „verschwinden“ auch die Gleichheit und die Ungleichheit, die unter jeder selbständigen

ve *Einheit von Kategorien* reformuliert. Dazu vgl. D. Henrich 1982b, 179-183; hier versucht Henrich dieses Verhältnis durch eine Beziehung von ›Ich denke‹ und ›Ich denke‹-Fällen zu erklären.

¹ Diese Unterscheidung spitzt Kant mit der Trennung von Dingen an sich und Erscheinungen so zu, daß zugleich deren Beziehungen weder vorgestellt noch begrifflich durchdrungen werden können. „Die *kritische Philosophie* unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik – übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen – gebrauchten *Verstandesbegriffe* zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch nicht auf den *Inhalt* und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegeneinander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von *Subjektivität* und *Objektivität* überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §) auf den Unterschied der Elemente *innerhalb* der Erfahrung. Die *Objektivität* heißt hier das Element von *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit*, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, – dem sogenannten *Apriorischen*. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, daß in die *Subjektivität* das *Gesamte* der Erfahrung, d. h. jene beiden Elemente zusammen, fällt und derselben nichts gegenüber bleibt als das *Ding-an-sich*.“ (Enzy. I, § 41, S. 113) Aber die negative Auskunft solcher äußeren Reflexion geben die hier darzustellende Aufhebung der Äußerlichkeitsstrukturen der äußeren Reflexion und weiter „die dialektischen Oppositionen“ (vgl. M. Wolff 1981, 128-138).

² Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 85

³ Bei Hegel ist die äußere Reflexion nicht wie bei Kant die Hypostasierung eines äußerlichen Subjekts, sondern die interne Beziehungsweise von Gleichheit und Ungleichheit hinsichtlich des Verschiedenen selbst. In Hinsicht auf die drei Formen der Reflexion stellt G. M. Wölffle (1994) so hervor: Die Ansetzung eines äußerlichen Subjekts „in der Stufe der Äußerlichkeit“ ist „weder möglich noch nötig“, weil dann auch notwendigerweise „die Rückvermittlung und Aufhebung der Äußerlichkeit in die Einheit mit der Reflexion in der bestimmenden Reflexion“ „durch eine eigene Instanz“ dargestellt werden müßte. Die Reflexion findet aber „in allen ihren drei Formen in der jeweiligen Bestimmung selbst bzw. ihrem Gegenstand, denen sie inhäriert, ihren ›Sitz‹, ihre ›Instanz‹“. „Die Reflexion ist diejenige der Bestimmung bzw. des Gegenstands selbst. Äußerlichkeit ist dann eben nichts anders als ein Sich-äußerlich-Werden einer Bestimmung bzw. ihres Gegenstands, genauso wie sich auch die Rückvermittlung in die bestimmende Reflexion an der Bestimmung bzw. ihrem Gegenstand selbst vollzieht. Dazu bedarf es keiner eigenen Instanz.“ (ebd., 161)

Rücksicht „als sich selbst äußerlich“ mitgedacht und angewendet werden, in „ihre Gleichheit“ zusammen (WL II, 51); diese ihre Gleichheit war als „die *eine* Reflexion der beiden Momente in sich“ zunächst *die an sich seiende Reflexion* des Verschiedenen bzw. „die *Verschiedenheit*“. (WL II, 49) Aber „ihre *negative* Einheit“ ist nunmehr auch „an ihnen“ selbst „gesetzt“; sonst bliebe ihre Gleichheit nur die an sich seiende Reflexion stehen, weil sie keine Selbständigkeit in sich haben und damit zwischen ihnen kein Unterschied sich ergibt. Ihre negative Einheit macht ihre *Natur* aus; die Gleichheit ist daher „sie selbst und die Ungleichheit“ und die Ungleichheit ist ebenso sehr „sie selbst und die Gleichheit“. (WL II, 51)

Die kategorialen Bestimmungen Gleichheit und Ungleichheit haben zunächst „die *an sich seiende* Reflexion“ „außer ihnen“ und sind „Momente der äußeren Reflexion“ (WL II, 51); daher sind sie nicht „an und für sich“, sondern „das Gesetztsein“ (WL II, 49) nur als äußerlich auf ein und dasselbe Verschiedene bezogen. Wenn aber die Reflexion nunmehr als ‚die Negativität ihrer an sich selbst‘ dieses Verschiedene mit solchen kategorialen Bestimmungen bestimmt, die ‚ihre negative Einheit‘ zur Natur haben, dann wird das Verschiedene so bestimmt, daß es selbst dieselbe negative Einheit ist. Die Gleichheit und die Ungleichheit sind „die Gleichheit und Ungleichheit *eines Dritten*, eines Anderen, als sie selbst sind“, d. h. sie sind die kategorialen Bestimmungen *des* Verschiedenen als solches. „Das Gleiche“ bzw. „das Ungleiche“ (WL II, 51), als welches ein und dasselbe Verschiedene mit den kategorialen Bestimmungen ‚Gleichheit‘ und ‚Ungleichheit‘ bestimmt ist, ist selbst *die negative Einheit* von beiden, und zwar *auf demselben Grunde*, worauf diese kategorialen Bestimmungen ihre negative Einheit zur Natur haben. Somit ist ein und demselben Verschiedenen die Negativität immanent und die an sich seiende Reflexion ist so in „die negative Reflexion“ (WL II, 52) verwandelt, damit die Verschiedenheit in den Gegensatz bzw. Widerspruch übergeht.¹

¹ Auf ähnlicher Weise äußert sich D. Wandschneider (1995), daß dieses „die beständige *Umdeutung einer Entsprechungsbestimmung in eine Eigenbestimmung* der betrachteten Entität“ ist: Insofern kommt es zunächst zu „einer unabschließbaren Folge immer neuer Entsprechungsbestimmungen“ und deren beständiger Umdeutung. „Ohne diese Umdeutung bliebe die reflexionsinduzierte Entsprechungsbestimmung eine kontingente, der Entität selbst äußerliche Hinsicht, die ihrerseits nicht wiederum für eine Entsprechungsbeurteilung in Frage käme.“ Erst diese Umdeutung führt in der angegebenen Weise zu „einem infiniten Progreß oszillierender Prädikationen“ und stellt damit „eine *notwendige Voraussetzung antinomischer Strukturen*“ dar. (ebd., 36) Aber alle Umdeutung kann, indem es dabei um „eine relationale Eigenschaft“ geht, nicht hinreichende Voraussetzung dafür sein. Eine notwendige Voraussetzung wird gegeben, „wenn der Bezugsbegriff selbst eine *negative Entsprechungsbestimmung bezüglich seiner selbst bedeutet*, etwa $\langle B \rangle = \langle \text{nicht-}\langle B \rangle\text{-entsprechend} \rangle$ “. (ebd., 37) So ist zu sagen, daß nicht nur „die reflexionsinduzierten Entsprechungsbestimmungen einer Entität bezüglich $\langle B \rangle$ “ kontradiktorisch sind, sondern schon „ $\langle B \rangle$ selbst“ „einen *kontradiktorischen Sinngehalt*“ repräsentiert; dies erscheint nach Hegels Terminologie als „das Andere seiner selbst“. (ebd., 38) Indem es sich Wandschneider im ganzen um den „*semantisch-pragmatischen Widerspruch*“ handelt, die $\langle B \rangle$ selbst in sich „enthält“ (ebd., 42), weil die „*semantische Reflexivität*“ als iterierte Selbsteinsetzung des $\langle B \rangle$ selbst in die Entsprechungsbestimmungen für „*Negation* der mit dem Begriffscharakter von $\langle B \rangle$ immer schon präsupponierten *pragmatischen Reflexivität*“ gilt (ebd., 44), kennzeichnet er hier vorher gesagt jenes als „*semantisch-dialektischen Widerspruch*“, der auf „der *Bedeutungsebene*“ hinsichtlich des $\langle B \rangle$ selbst auftritt, und dieses als „*pragmatisch-dialektischen Widerspruch*“, der auf „der *Eigenschaftsebene*“ auftritt. Und er sagt so: „Zum *Verhältnis* beider Formen des dialektischen Widerspruchs ist

Das Gleiche und das Ungleiche sind jedes zunächst als nur auf sich bezogen und eben damit als *die Reflexion-in-sich* selber „die nur an sich seiende Reflexion“ (WL II, 52) oder „die ganz unbestimmte Verschiedenheit“ (WL II, 53); sie sind jedes nur ein Verschiedenes oder „sein nur unbestimmter Unterschied“ (WL II, 52). Aber sie sind jedes zugleich als *das Gesetzsein* „das *Ungleiche seiner selbst*“ (WL II, 51) oder das „Verschiedene *von sich*“ (WL II, 53). Das Gleiche ist als Reflexion-in-sich nicht nur „das Gleiche seiner selbst“, sondern als Gesetzsein auch das Gleiche „eines ihm Ungleichen“ und eben damit selbst das Ungleiche; umgekehrt ist das Ungleiche als Reflexion-in-sich „das Ungleiche ... seiner selbst“ und als Gesetzsein „das Ungleiche ... eines ihm Ungleichen“, damit es selbst „das Gleiche“ ist. (WL II, 51) Indem das Gleiche und das Ungleiche als solche negativen Einheiten von beiden bestimmt sind, kann man sagen, daß *das Verschiedene* sich selbst als die *negative* Einheit von beiden bestimmt; das, was als Verschiedenes bestimmt ist, hat überhaupt solche negative Einheit zur Natur. So ist das Verschiedene nicht nur „die Identität mit sich“, damit es nur „das Unbestimmte“ ist, sondern es hat auch „eine Negation“ und eben somit „eine Verschiedenheit seiner selbst von sich“ „an ihm“ (WL II, 53); „das gleichgültige Bestehen des Verschiedenen“ ist „das bloße Gesetzsein“ und sein Unterschied ist damit nicht ein „äußerlicher, gleichgültiger Unterschied“, sondern „eine Beziehung der beiden Momente“. (WL II, 54) Der Unterschied ist daher nicht als „die äußerliche und gleichgültige Verschiedenheit“, sondern als „Unterschied an sich“ aufzufassen und somit kommt es „den Dingen an ihnen selbst“ zu, „unterschieden zu sein“¹; Etwas selbst ist *verschieden* „durch seine eigene Bestimmtheit“ und hiermit ist nicht mehr „die Verschiedenheit als solche“, sondern „der *bestimmte* Unterschied“ gemeint.² Indem die negative Einheitsstruktur der kategorialen Bestimmungen dem Verschiedenen als solchem immanent ist, wie die äußere Reflexion der Unmittelbarkeit selbst immanent geworden war, ist damit die noch gebliebene Äußerlichkeitsstruktur zwischen den kategorialen Bestimmungen und dem Vergleichenen aufgehoben.³

Damit hat das Verschiedene allerdings auch „seine Bestimmtheit gegen“ die kategorialen Bestimmungen „verloren“. Die Gleichheit und die Ungleichheit machten „die Seite des *Gesetzseins*“ gegen „das Vergleichene oder das Verschiedene“ aus, das nur als „die *an sich sei-*

zu sagen, daß das Auftreten eines pragmatisch-dialektischen Widerspruchs auf der Eigenschaftsebene ... den Rückschluß auf einen der dialektischen Argumentation zugrundeliegenden antinomischen Begriff gestattet, der sodann als semantisch-dialektischer Widerspruch auf der Bedeutungsebene in Erscheinung tritt. Beide Formen des dialektischen Widerspruchs spiegeln so nur verschiedene Hinsichten ein und desselben antinomischen Sachverhalts wider.“ (ebd., 103ff.)

¹ Enzy. I, § 117 Zusatz, S. 241f.

² Enzy. I, § 117 Anm., S. 240

³ Der Vf. erinnert sich hier in Hinsichtlich der bisherigen Darstellung nicht nur an „die *transzendentallogische Bestimmungsweise*“ von H. Fink-Eitel (1978, 108ff.), sondern vielmehr an „die *konstruktive Ontologie*“ von D. Henrich, wodurch Henrich gegen „die *natürliche Ontologie*“ – einschließlich des Standpunkts von Kant – Hegelsche Dialektik charakterisiert. (ders. 1982b, 188ff.)

ende Reflexion“ (WL II, 52) gegen sie gleichgültig und ohne Bestimmtheit war. Wenn aber die ganzen Äußerlichkeitsstrukturen der äußeren Reflexion, denen die Sphärendifferenz von Reflexion-in-sich und Gesetzsein zugrundeliegt, in *eine* negative Einheitsstruktur der Reflexion aufgehoben sind, daraus folgt, daß die Gleichheit und die Ungleichheit zwar als „die Bestimmungen der äußerlichen Reflexion“ jede das *Gesetzsein*, aber zugleich als *Reflexion-in-sich* selbst „die nur an sich seiende Reflexion“ bzw. „das Verschiedene als solches“ sind und ihr Unterschied „sein nur unbestimmter Unterschied“ ist, und umgekehrt, daß „die *an sich seiende* Reflexion“ zwar als „die Beziehung auf sich ohne Negation“ bzw. „die abstrakte Identität mit sich“ die *Reflexion-in-sich* ist, aber sie zugleich „das Gesetzsein selbst“ ist. Somit stellt Hegel in dieser Stufe der sich entwickelnden Selbstbewegung des Wesens als Reflexion so fest: Die an sich seiende Reflexion als „das bloß Verschiedene“ geht „durch das Gesetzsein“ in „die negative Reflexion“ über, und umgekehrt: Der kategoriale Unterschied von Gleichheit und Ungleichheit, die jede selbst „das Verschiedene“ sind, ist vielmehr „der bloß gesetzte Unterschied“, d. i. „der Unterschied, der keiner ist“, und damit „die Negation seiner an ihm selbst“; er geht daher „als Gesetzsein“ „durch die Gleichgültigkeit oder die an sich seiende Reflexion“ in „die negative Einheit mit sich“ zurück, nämlich in „die Reflexion, welche der Unterschied der Gleichheit und Ungleichheit an sich selbst ist“. (WL II, 52) Das bedeutet, daß nicht nur die kategorialen Bestimmungen, sondern auch das Verschiedene selbst die negative Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetzsein zur Natur hat, und so daß jedes Verschiedene „die Negation“ „an ihm“ selbst hat und aufgrund seiner eigenen negativen Einheit „*in sich* und *gegen Anderes bestimmt*“ ist, damit „die gleichgültige *Verschiedenheit*“ überhaupt in „die *Entgegensetzung*“ übergeht. (WL II, 203)

Die beiden Seiten der Verschiedenheit, die an sich seiende Reflexion und die äußere Reflexion, haben sich somit durch ihr wechselseitiges Übergehen ineinander in die *eine* negative Reflexion aufgehoben, damit auch die Sphärendifferenz von Reflexion-in-sich und Gesetzsein aufgehoben ist. „Die Verschiedenheit, deren *gleichgültige* Seiten ebenso sehr schlechthin nur *Momente* als einer negativen Einheit sind, ist der *Gegensatz*.“ (WL II, 52) Der Gegensatz enthält so eine umfassendere *Verhältnisstruktur* der negativen Einheit des Verschiedenen zu der negativen Einheit von den der äußeren Reflexion angehörigen kategorialen Bestimmungen in sich. Die negative Reflexion, wodurch der Gegensatz thematisiert wird, bringt als eine in sich differenzierte negative Einheit von an sich seiender Reflexion und äußerer Reflexion, im allgemeinen gesehen, von Unmittelbarkeit und Reflexion damit die logisch-objektive Struktur des Wesens als Reflexion in der Logik der Reflexionsbestimmungen zur Darstellung. Mit dem Übergang von der Verschiedenheit zum Gegensatze bzw. von der äußeren Reflexion

zu der immanent bestimmten negativen Reflexion, der die in der Verschiedenheit verlorene, logische einheitliche Struktur von Reflexion-in-sich und Gesetzsein wieder restituiert und die Möglichkeitsbedingungen des *objektiven* Gedankens des Gegensatzes bzw. Widerspruchs ausmacht, ist „ein Kulminationspunkt der Wesenslogik“¹ erreicht; es ist „ein logisches ›no-vum‹“ bzw. „der Angelpunkt der Reflexionslogik“², wo die Reflexion erst „durch die Internalisierung des ihr Äußerlichen“, auf das sie sich bestimmend bezieht, „zu einem wohlbestimmten, internen Unterschied“ gelangt und das Substrat „keine der Reflexion gegenüber (seinslogisch) äußere Kontingenz“ mehr, sondern „die innere Kontingenz der Reflexion selber“ wird.³ Indem die an sich seiende Reflexion als das Substrat der äußeren Reflexion in die Reflexion selbst eingezogen ist und die äußere Reflexion umgekehrt der an sich seienden Reflexion immanent wird, werden die kategorialen Bestimmungen als „objektive, der ›Sache‹ zukommende und ihr nicht äußerlich beigelegte“ verstanden und die Reflexion ist „von der Äußerlichkeit befreit“ und als „immanente Reflexion der ›Sache‹ selbst“ bestimmt, die als „komplexes Ineinander von ›Selbständigkeit‹ (Unmittelbarkeit) und ›Gesetzsein‹ (Vermittlung)“ charakterisiert wird.⁴

¹ A. Schubert 1985, 91

² H. Fink-Eitel 1978, 119

³ H. Fink-Eitel 1978, 111. Zusammenfassend ist die Aufgabe der Wesenslogik, mit Fink-Eitel zu reden, „die ›Reflexion-in-sich‹ des Wesens in ein konsistentes Verhältnis zu seiner Bestimmtheit, dem ›Gesetzsein‹, zu bringen, wobei der Begriff ›Gesetzsein‹ die Bedeutungen von Negation und Andersheit übergreift“. Dessen Ausgangsbedeutung war „der Schein“. Diesem Begriffe kam auch noch die Bedeutung zu, „ein bloß *Negatives*“ zu sein, als er zu „einem von der (setzenden) Reflexion Gesetzten“ wurde. „Das Gesetzsein der äußeren Reflexion“, die bestimmend wird, war selber „Reflexion-in-sich“, d. h. eine selbständige *Andersheit* gegenüber der ›Reflexion-in-sich‹ des Wesens“. Damit wurde erstmal „konkrete Bestimmtheit“ abgesehen, selbst wenn „die Abhängigkeit der Möglichkeit von Selbstbeziehung von der Möglichkeit von Andersheit“ die Selbstbeziehung des Wesens „immer problematischer“ erscheinen ließ. Die Reflexionsbestimmungen sind nichts anderes als „die Ausdifferenzierung der Andersheitsbeziehung jener Reflexionsbestimmtheit (auf der Basis ›bestimmender Reflexion‹)“. Die Verschiedenheit reformuliert „das ›Andere‹ der äußeren Reflexion“ (ebd., 112f.), d. h. „die ›innere Kontingenz‹ der Reflexion“ „kraft ihrer äußerlichen Scheinbestimmtheit“ und macht zugleich „erste konkrete Bestimmtheit“ der kategorialen Bestimmungen möglich. In der Verschiedenheit ermöglicht „die Analyse der *internen* Abhängigkeit der Reflexion von einem ihr gegenüber Äußerlichen“ „ihre konkrete Bestimmtheit in sich“. Im Reflexionskapitel dagegen war das Andere „das unbestimmte Andere der ›äußeren Reflexion‹“ gewesen. Erst im Durchgang durch „das Stadium abstrakter Theorie, in welchem Reflexion sich ›positivistisch‹ zu sich als zu einem gegebenen, äußerlichen Substrat verhält“, kann die Reflexion sich als „ein internes, inhaltsvolles Bestimmtheitsverhältnis“ konstituieren, weil sie dieses Stadium nicht als „ein verhängtes Schicksal“, sondern als „Bedingung ihrer eigenen Entwicklung“ zu durchschauen vermag. (ebd., 119f.) Das Anderes der Reflexion ist damit als „Reflexion-in-sich“ zugleich „ihr eigenes Gesetzsein“. Der Gegensatz erreicht somit wieder „das Niveau der bestimmenden Reflexion“. Das Gesetzsein ist so nicht mehr wie bei der setzenden Reflexion nur „*Moment* der Reflexion-in-sich“, aber auch nicht mehr wie bei der äußeren Reflexion nur „deren abstrakt Anderes“. Es ist vielmehr selbst „*Beziehung* von Reflexion-in-sich und Gesetzsein“: „Die *Reflexionsbestimmung* ist die Reflexion *als* Gesetzsein“. (ebd., 113) Die Substratgebundenheit der Reflexion wird jedoch „die selbständige ›Gleichheit mit sich‹ ihrer entgegengesetzten Momente und damit eine Unbestimmtheit *innerhalb* des Gegensatzverhältnisses“ bedingen, die zugleich „dessen *bestimmte* Beziehungsweise“ erst ermöglicht. „Nur das identifizierbare Bestehen der Momente gegen ihre Beziehung ermöglicht eine nicht-zirkuläre Relationalität, – aufkosten eines Antagonismus“. Erst dadurch, „daß das Andere der Reflexion nicht mehr nur ihr Negatives, sondern ein Anderes ist, welches sich selber als Reflexionsverhältnis darstellt“, kann die Reflexion „als fest strukturiert“ angesehen werden. (ebd., 120)

⁴ A. Arndt 1994, 208

IV.2.3. Die negative Reflexion

IV.2.3.1. Die Vollendung der bestimmten Reflexion

Mit dem Gegensatz ist die logische Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetzsein oder von Unmittelbarkeit und Reflexion auf der Sphäre des Gesetzseins wieder restituiert, die die bestimmende Reflexion charakterisierte. Indem diese Reflexion außer sich gekommen ist, ist die Verschiedenheit als ‚das Anderssein als solches der Reflexion‘ bestimmt. Aber die logische Struktur des Wesens als bestimmender Reflexion hat sich in diesem Anderssein als solchem der Reflexion realisiert und sie läßt sich damit ihre allgemeine logische Struktur in ihrem bestimmteren Sinne erweitern. Die Möglichkeitsbedingungen des Gegensatz- bzw. Widerspruchsverhältnisses sind *die Aufhebung* der Äußerlichkeitsstrukturen der äußeren Reflexion und *die logisch-objektive Einheit* von Reflexion-in-sich und Gesetzsein und auch *die Bestimmtheit* des Unterschiedes, die nicht mehr nach dem Prinzip der äußeren Reflexion dem Substrat äußerlich, sondern diesem immanent ist und als solche *die negative Einheit mit sich* zur Natur hat. Das bedeutet, daß die sich entfremdete Reflexion bzw. die Verschiedenheit in die negative Einheitsstruktur der *objektiven* Reflexion selbst eingeholt werden muß, und daß der Gegensatz der *kategorialen Bestimmungen* von dem „*reflexionslogischen Substrate*“ abhängig ist, d. h. daß die kategorialen Bestimmungen die *entgegengesetzten* Bestimmungen *eines und desselben Substrates* sind; dies begreift M. Wolff als „das reflexionslogische Gesetz“, das schon in Kants Antinomielehre bzw. dialektischen Oppositionen artikuliert ist und als solches vom „formallogischen Gesetze“ zu unterscheiden ist.¹ Wie gezeigt, ist das Substrat selbst als die negative Einheit gesetzt und die kategorialen Bestimmungen sind als die dem Substrat selbst immanenten, in sich reflektierten Gesetzsein bzw. Reflexionsbestimmungen bestimmt. Der Gegensatz ist also nur aufgrund der ursprünglichen Einheit der Reflexion möglich und diese Einheit enthält nur durch den Gegensatz ihre Bestimmtheit in sich; ohne ihn wäre sie bloß ein unbestimmt-verschiedenes Unmittelbares.

¹ M. Wolff 1979, 342. Nach Wolff besteht Kants Oppositionslehre aus drei Teilen, der logisch-analytischen, der dialektischen und der realen Opposition. Das reflexionslogische Gesetz besagt: Bei gleichbleibender logischer Form zweier Prädikationen kann das Verhältnis der Kontrarietät in das Verhältnis des logischen Widerspruchs übergehen und umgekehrt, wenn nur der vorausgesetzte Inhalt des Satzsubjekts bzw. die vorausgesetzte Bestimmtheit des Gegenstandes sich ändert, den Wolff als das reflexionslogische Substrat kennzeichnet. Das heißt; vom reflexionslogischen Substrat hängt ab, ob zwei inhaltlich und formallogisch entgegengesetzte Prädikationen einen echten Widerspruch ergeben oder nicht. Kants dialektische Oppositionen im eigentlichen Sinne liegen seiner Antinomielehre zugrunde. Sie sind Paare von formallogisch einander widersprechenden Subjekt-Prädikat-Urteilen, die bezüglich des Urteilsgegenstandes eine spezielle gemeinsame unerfüllte Voraussetzung, d. i. das Ding-an-sich, enthalten, worum es in seiner Antinomielehre geht. Wenn diese Voraussetzung aufgehoben wird, so verwandeln sich die beiden Urteile ihrem Inhalte nach, ohne ihre Form zu ändern, aus kontradiktorischen Urteilen in konträre oder subkonträre Urteile. (Vgl. ders. 1979, 342; 1981, 39ff.; 1986a, 118f.)

Im Gegensatz ist damit „die *bestimmte Reflexion*“ „vollendet“ (WL II, 55) und der Unterschied ist vollständig entwickelt. Mit der Konstitution des Bereichs der Reflexionsbestimmungen hat sich die bestimmende Reflexion als die außer sich gekommene bestimmte Reflexion bestimmt, die das Bestimmtheitsverhältnis von Unmittelbarkeit und Reflexion in der Sphäre des Gesetzseins thematisiert. Mit dem Übergang von der Verschiedenheit zum Gegensatz ist über die sich entfremdete Reflexion hinaus die Vollendung der bestimmten Reflexion erreicht. Die Identität und der Unterschied kommen damit allen Dingen selbst nicht mehr als „zwei voneinander getrennte Hinsichten“ zu, sondern sie sind „Bestandteile der Bedeutung der Dinge selbst in einer und derselben Hinsicht“, die als „ontologisch allgemein“ gelten; dies ist möglich nur unter der Voraussetzung, daß die Reflexion als „negative Beziehung auf sich selbst“ die Grundlage der Logik der Reflexionsbestimmungen ausmacht.¹ Der Gegensatz ist aufgrund seiner negativen Reflexion „die Einheit der Identität und der Verschiedenheit“ bzw. die Einheit der an sich seienden Reflexion und der äußeren Reflexion. Während die Gleichheit und die Ungleichheit als Momente des bestimmten Unterschiedes, der Verschiedenheit, ihre identische Beziehung sich äußerlich haben und sie auch sich gegeneinander gleichgültig sind, damit ihr Verhältnis zueinander und zu ihrer identischen Beziehung keine wesentliche Beziehung ausmacht, sind die Momente des Gegensatzes dahingegen „in *einer* Identität“ „verschiedene“ (WL II, 55)²; die Identität und der Unterschied sind als *verschiedene* zugleich miteinander *identisch*, weil sie jede als die negative Einheit von beiden bestimmt sind. Insofern sind sie „*entgegengesetzte*“ Momente, und zwar in *ein und derselben Identität*. (WL II, 55)³

Die *Identität* und der *Unterschied* sind im Gegensatz „die Momente des Unterschiedes innerhalb seiner selbst gehalten“; sie sind damit „*reflektierte* Momente seiner Einheit“. Sie

¹ K. Düsing 1984², 223. Die eigene Meinung Düsings ist aber ganz anders und zwar im ganzen Gegenteil: z. B. kritisiert er Hegel nach dem Satze des ausgeschlossenen Dritten so, daß „Hegels Irrtum“ wohl „in seinem Versuch“ gründet, „durch die systematische Entwicklung von Reflexionsbestimmungen deren Eine ontologische Bedeutung aufzuweisen“. (ebd., 224)

² Vgl. Hegel Bd. 4, § 28, S. 130: „In der Entgegensetzung ist die Verschiedenheit so, daß Eines nur ist, insofern es *nicht* das Andere ist, und zugleich nicht ist, insofern das Andere ist oder in seinem Begriff unmittelbar dies sein Entgegengesetztes liegt.“

³ Mit Chr. Iber (1990) zu sprechen, geht die Verschiedenheit ‚x ist *nicht-y*‘ und ‚y ist nicht-x‘ insofern in die Entgegensetzung über, als es gilt: ‚x ist *identisch* mit *nicht-y*‘ und ‚y ist identisch mit nicht-x‘, anders gesagt, die Gleichheit ist identisch mit nicht-Ungleichheit und die Ungleichheit ist identisch mit nicht-Gleichheit; jede Bestimmung ist in ihrer Entgegensetzung durch die Negation identisch mit sich oder bezieht sich auf sich selbst als die andere negierend. Damit wird die Einheit der Identität und der Verschiedenheit als „Zusammenfallen von Identität und Negativität“ verstanden. Die Negativität entgegengesetzter Bestimmungen hat eine andere logische Struktur als „die einfache Negation“; sie ist als „besonderes Verhältnis der Identität“ zu beschreiben, d. h. als „Identität oder Selbstbeziehung, die durch Negativität vermittelt ist“. (ebd., 371f.) Damit haben wir es beim Gegensatz mit ‚einer Bestimmung selbstbezüglicher Negativität‘ (vgl. M. Wolff 1981, 106ff.) zu tun. Ähnlich äußert sich H. Kimmerle (1986), daß der Gegensatz bei Hegel als „die negative Seite innerhalb der Identität“ diese Identität ‚nicht sprengt‘, sondern „dynamisiert“, um sie zu stärken; der Preis, den Hegel allerdings für die Struktur des Wesens verlangt, besteht darin, daß seine Dialektik „nicht kämpferisch, sondern letztlich auf Versöhnung gerichtet“ sei. (ebd., 270f.)

sind also jedes sowohl als Ganzes wie auch als sein Moment bestimmt. Dahingegen sind die *Gleichheit* und die *Ungleichheit* die Momente der sich entfremdeten Reflexion. Indem die Reflexion-in-sich und das Gesetzsein, die die konstitutiven Momente jeder Reflexionsbestimmung sind, in der Verschiedenheit auseinandergefallen sind, bezeichnet die „Identität mit sich“ der Gleichheit bzw. der Ungleichheit nicht nur „die Gleichgültigkeit eines jeden gegen das von ihm Unterschiedene“, sondern auch „gegen das Anundfürsichsein als solches“, das die eigene Reflexion der Unterschiedenen in sich und somit ihre negative Einheit ist, aber in der Verschiedenheit nur als die an sich seiende Reflexion erschien. Sie ist also „eine Identität mit sich“ gegen „die in sich reflektierte“ und somit „die nicht in sich reflektierte *Unmittelbarkeit*“. Daraus folgt, daß „das Gesetzsein der Seiten der äußerlichen Reflexion“ „ein *Sein*“ ist, so wie „ihr Nichtgesetzsein“ „ein *Nichtsein*“ ist. (WL II, 55) Für die sich entfremdete Reflexion steht zwischen Sein und Nichtsein eine vollständige Disjunktion. Damit ergibt sich eine Analogie zwischen der Logik der Verschiedenheit und der Logik des Daseins; das Gesetzsein als ein reflexionslogischer Ausdruck für das Dasein¹ ist in der Logik der Verschiedenheit aufgrund seiner Identität mit sich ein *Sein* als ‚Realität‘ und das Nichtgesetzsein ist dagegen wie in der Logik des Daseins ein *Nichtsein* als ‚Abwesenheit‘ (WL II, 72) bzw. „Mangel“ an der Bestimmung, die jenes Gesetzsein in sich hat, oder als „die *Unbestimmtheit*“ (WL II, 73)². Das Nichtsein bzw. die Negation gilt zwar für einen Mangel, aber der Schein dieses Geltens geht auf ‚das Konto der traditionellen Metaphysik‘, für die die Negation mit ‚einem Mangel an Realität‘ identisch ist.³

Diese traditionelle metaphysische Unterscheidungsweise von Realität und Negation hat schon Kant kritisiert. Für diese Kritik führt Kant einen grundlegenden Unterschied von logischer Negation und mathematischer Negativität ein; dazu nimmt er in seiner vorkritischen Schrift *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* den Begriff der *Realrepugnanz* bzw. der *realen Opposition* und dann in der *Kritik der reinen Vernunft* den Begriff der *Beraubung* bzw. der *Privation* in Gebrauch. Diese Begriffe basieren nach M. Wolff auf dem Begriffe der *mathematischen Negativität*. Kant gibt diesem Begriffe ‚eine dynamische Erklärung‘: Die mathematische Negativität ist ein Verhältnis von positiven Größen zueinander, nämlich von Vermögen, Kräften oder Gründen, die sich jede wechselseitig nur ihrer ‚Folgen oder Wirkungen‘ berauben. Diese Beraubung nennt Kant im Gegensatz zur logischen Verneinung auch ‚Privation‘; sie ist ‚eine Verneinung im nicht-logischen Sinne‘. Das

¹ Vgl. WL II, 32: „*Das Dasein ist nur Gesetzsein*; dies ist der Satz des Wesens vom Dasein.“

² Vgl. WL I, 118: „Die Qualität, so daß sie unterschieden als *seiende* gelte, ist die *Realität*; sie als mit einer Verneinung behaftet, *Negation* überhaupt, [ist] gleichfalls eine Qualität, aber die für einen Mangel gilt, sich weiterhin als Grenze, Schranke bestimmt.“

³ Vgl. M. Theunissen 1978, 216ff.

Wesentliche an den Kantischen Konzeption der mathematischen Negativität ist ihre Beraubungsfunktion, die sich nicht auf die positiven Größen selbst, sondern nur ‚auf deren Folgen‘ bezieht.¹ Aber Kants Metaphysikkritik bleibt in Hinsicht auf Hegels Standpunkt nur ‚auf halbem Wege‘ stehen, weil Kant jene Unterscheidungsweise nur für „den Gegenstandesbereich der Erscheinung“, aber nicht für „den Gegenstandsbereich der Dinge an sich“² aufgehoben hat. Kant ist somit zu „keinem befriedigenden Begriff der Negativität“ gelangt.³

Hegel setzt ‚Kants Metaphysikkritik‘ dadurch fort, daß er den Unterschied zwischen ‚der Negativität von Bestimmungen‘ und ‚der transzendentalen Negation vom Dinge an sich‘ als grundlos beseitigt. Hegel zeigt auf, daß *die Negativität*, von welcher ‚innerhalb und außerhalb der Mathematik‘ die Rede ist, gar nicht auf ‚wechselseitiger Privation entgegengesetzter Bestimmungen‘ beruht, sondern dadurch erklärt wird, daß zwei dem Inhalt nach verschiedene

¹ Vgl. M. Wolff 1979, 344; 1981, 71; 1986a, 121. Newton hat das Verhältnis von Attraktion und Repulsion als Verhältnis von positiver und negativer Größe definiert, das vor dem Hintergrund des traditionellen logischen Verhältnisses von Realität und Negation nicht mehr plausibel sein kann. Während Crusius den Begriff der negativen Größe nur für absurd erklärt, insofern er ihn noch als Begriff einer logisch negierten Größe auffaßt, versucht Kant mit seinem Mittel der mathematischen Negativität, einen widerspruchsfreien Begriff des Negativen im nicht-logischen Sinne zu entwickeln, um auf dieser Grundlage das große naturphilosophische Programm Newtons zu retten. Kants Ergebnis: Die Negativität hat mit dem logischen Verneinen und dem Widerspruch gemein, daß sie ein bestimmtes Aufheben zur Folge hat. Aber was aufgehoben wird, ist nicht die einem Dinge wahrhaft, nämlich gemäß einem analytischen Urteil zukommenden Bestimmungen; es ist also auch nicht das Ding, von dem prädiert wird, mitaufgehoben und dann ein nihil negativum. Vielmehr heben sich nur die ‚Folgen‘ entgegengesetzter positiver Eigenschaften wechselseitig auf; sie werden nicht nichts, aber sie können gleich Null sein. Es ist also Kants Verdienst, den Begriff der negativen Bestimmung außerhalb der Mathematik vor allem für Belange der Metaphysikkritik fruchtbar gemacht zu haben. Die vorkantische, insbesondere die Leibniz-Wolffsche Metaphysik nahm an, daß die in zwei kontradiktorischen Urteilen aussagbaren logischen Prädikate nicht beide eine Bestimmung zum Inhalte haben, sondern eins von beiden stets einen absoluten Mangel an Bestimmung; alle möglichen Bestimmungen machen einen sog. Inbegriff der Realität aus, während jeder Mangel an Bestimmung eine Schranke der Realität sei. Kant startet mit den begrifflichen Mitteln seiner Negativitätstheorie einen Angriff auf den metaphysischen Kuchen der Leibniz-Wolffschen Schule. Die wahren Verneinungen müssen nach Kant nicht Schranken der Realität beinhalten, sondern können Privationen bedeuten. Damit resultiert der Gegensatz nicht aus der logischen Negation prädikativer Urteile, sondern aus der mathematischen Negativität der Prädikatbedeutungen. (Vgl. M. Wolff 1979, 342ff.; 1981, 62ff.; 1986a, 120ff.)

² M. Wolff 1979, 344

³ M. Wolff 1979, 343. Nach Kant kommen „den Dingen an sich“ nämlich „keine Privationen“, also auch „keine negativen Bestimmungen“ zu. Aber nach Wolff können ihnen wohl „Realität im Sinne des ›transzendentalen Ideals‹“ und „Verneinung im Sinne eines absoluten transzendentalen Nichtseins“ zukommen, weil alle empirischen Bestimmungen, sofern sie den Dingen an sich nicht zukommen, in Wahrheit als Bestimmungen der Dinge an sich *verneint* werden sollen. „Das ›transzendente Ideal‹ ist sozusagen der aufgehobene metaphysische Kuchen, aufgehoben in der Speisekammer der Dinge an sich.“ (M. Wolff 1979, 344f.) Mit der dualistischen Konzeption von *Erscheinung* und *Ding an sich* rettet Kant damit den metaphysischen ‚Inbegriff aller Realitäten‘ in seine Metaphysikkritik. Im Begriffe des transzendentalen Ideals bleibt daher noch das ens realissimum erhalten. Dieses bezeichnet Kant als „ein transzendentales Substratum“, „die Idee von einem All der Realität (omnitudo realitatis)“, dahingegen sind „alle wahren Verneinungen“ „nichts als Schranken“. (KdrV, A 575f., B 603f.) Vom „Inbegriff aller Realitäten“ pflegt es gezeigt zu werden, daß er „möglich“ sei, weil er „keinen Widerspruch“ enthalte, indem die Realität nur als „Realität ohne Schranken“ genommen werde. Aber er wird insofern für Hegel „einfaches unbestimmtes Sein“. Wenn „die Realitäten“ in der Tat als „mehrere Bestimmte“ und damit als ‚Negationen‘ genommen werden, wird der Inbegriff zum „Inbegriff aller Negationen“. Insofern wird er dadurch definiert, daß sich der Unterschied der Realitäten „aus der Verschiedenheit zum Gegensatze und damit zum Widerspruche“ entfaltet. Damit wird der Inbegriff im letzten Ende zum „absoluten Widerspruch in sich selbst“. (WL II, 78) Für Hegel hat also nicht nur die *Erscheinung*, sondern auch das *Ding an sich* die Negativität *an ihm selbst* und sie beide werden damit aufgrund der selbstbezüglichen Negativität und somit des Widerspruchs aufgefaßt.

Bestimmungen ‚in Relation zu einem reflexionslogischen Substrate‘ bestehen und ‚aufgrund dieser Relation‘ die entgegengesetzten Bestimmungen werden. Damit gibt Hegel Kants dynamische Interpretation der Negativität auf; *negativ* ist eine Bestimmung nur im Verhältnis zu einer anderen, aber nicht deshalb, weil sie auf dynamische Weise ‚die Folgen der andern beraubt‘, sondern deshalb, weil sie mindestens implizit ‚die Bestimmung eines reflexionslogischen Substrats‘ ist, in Bezug worauf die andere Bestimmung sich als ‚ausschließende Gegenbestimmung‘ zu jener verhält.¹ Damit entfernt Hegel sich auch von der „schroffen Unterscheidung zwischen mathematischer Negativität und logischer bzw. metaphysischer Negation“. Die logische Struktur von der Negativität der entgegengesetzten Bestimmungen beruht weder auf „dem traditionellen metaphysischen Verhältnis von Realität und Negation“ noch auf „der wechselseitigen Privation der Folgen von positiven Vermögen, Kräften oder Gründen“. Vielmehr werden die entgegengesetzten Bestimmungen dadurch erklärt, „daß ihre Identität und Selbstbeziehung eine Funktion ihrer Negativität wird“; „der Gedanke der Negativität als einer Selbstbeziehung ist es, der sowohl das metaphysische Paradigma von Realität und Negation sprengt als auch die Mängel des Kantischen Begriffs der mathematischen Negativität beseitigt.“² Damit kann man sagen, daß es sich beim Hegelschen Begriff des Gegensatzes um *die reflexionslogische selbstbezügliche Negativität*³ handelt, die das Wesen des reflexionslogischen Gesetzes, *der negativen Einheit*, ausmacht.

Daraus folgt, daß die in der Logik der Verschiedenheit zugrundeliegende Sphärendifferenz von Reflexion-in-sich und Gesetztheit und damit das metaphysische und transzendentalphilosophische Verhältnis von Sein als Realität und Nichtsein als Mangel in die einheitliche Struktur der selbstbezüglichen Negativität aufgehoben ist.⁴ Die Gleichheit und die Ungleich-

¹ Vgl. M. Wolff 1979, 345; 1986a, 122

² Chr. Iber 1990, 401. Iber äußert sich zusammenfassend: „In metaphysikkritischer Hinsicht enthält Hegels Lehre vom Gegensatz 1. eine Kritik an der formallogischen, auf Aristoteles zurückgehenden Gegensatztheorie. Sie enthält 2. eine Kritik an Kant und dessen Oppositionslehre, und zwar in allen ihren drei Teilstücken, der analytischen, realen und der dialektischen Opposition. Und 3. enthält sie eine Kritik an dem traditionellen metaphysischen Paradigma von Realität und Negation, von realer Bestimmung und Bestimmungsmangel.“ (ebd., 250)

³ Vgl. M. Wolff 1981, 101ff. So sagt Wolff, daß die Negativität „eine reflexionslogische Beziehung“ ist, die „ein der Sache nach zwar einfacher, von Hegel allerdings für fundamental gehaltener Sachverhalt“ ist. (ebd., 107) Und zitiert er eine Stelle der Seinslogik: „Wenn fernerhin von Negativität oder negativer Natur die Rede seyn wird, so ist darunter nicht jene erste Negation, die Grenze, Schranke oder Mangel, sondern wesentlich die Negation des Anderseyns zu verstehen, die, als solche, *Beziehung auf sich selbst* ist.“ (GW 11, 77)

⁴ Während die Seinslogik, mit Chr. Iber (1990) zu sprechen, die Unhaltbarkeit des metaphysischen Paradigmas von Realität und Negation „anhand ihrer Konzeption qualitativer Bestimmtheit“ nachweist, destruiert die Wesenslogik dieses Paradigma „anhand der Konzeption selbstbezüglicher Negativität“, d. h. „anhand der Darstellung des Gegensatzes und des Widerspruchs“. (ebd., 396) Indem die Bestimmungen ‚Realität‘ und ‚Negation‘ sich wechselseitig implizieren, stellt die Seinslogik „das Übergehen dieser Bestimmungen ineinander“ dar und hebt so „den ihnen anhafteten metaphysischen Schein der Selbständigkeit“ auf. Anders zeigt die Wesenslogik auf, daß diese „sich notwendig widersprechen“, insofern sie als selbständige Reflexionsbestimmungen gesetzt sind und daß sie „sich“ deshalb in ihrer Selbständigkeit aufheben und „an und für sich ineinander übergehen“. (ebd., 397) „Woran die seinslogische Methode nicht heranreicht, ist die Frage nach der *Konstitution der*

heit als das Gesetzsein hat sich als „internes Bestimmtheitsverhältnis des Verschiedenen“¹ erwiesen. Damit machen sie als „in sich reflektiert“ „die Bestimmungen des Gegensatzes“ aus. Sie sind „das in sich reflektierte Gesetzsein“, d. h. die negativen Einheiten von Reflexion-in-sich und Gesetzsein, oder „Bestimmung überhaupt“. (WL II, 56) Die ‚Bestimmung überhaupt‘ drückt eine *seinslogische* Einheit von dem Ansichsein und dem Sein-für-Anderes bzw. dem An-ihm-Sein² aus und geht daher wieder als eine Bestimmtheit nur über „zu ihrem Nichtsein überhaupt, zurück zur Unbestimmtheit“ (WL II, 74). Aber hier in der Wesenslogik ist sie als ein reflexionslogischer Ausdruck für die negative Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetzsein zu verstehen; sie ist solche Bestimmung, worin das Bezogene und dessen Beziehung nicht mehr verschieden sind.³ In diesem Sinne sind die Gleichheit und die Ungleichheit die Bestimmungen der objektiv-logischen Reflexion. „Ihre Reflexion-in-sich“ besteht darin, daß jede *an ihr selbst* „die Einheit der Gleichheit und Ungleichheit“ ist. Die Gleichheit ist nur „in der Reflexion, welche nach der Ungleichheit vergleicht, somit durch ihr anderes gleichgültiges Moment vermittelt“; die Ungleichheit ist ebenso sehr nur „in derselben reflektierenden Beziehung, in welcher die Gleichheit ist“. Jedes dieser beiden Momente ist also „in seiner Bestimmtheit“ „das Ganze“. Es ist insofern „das Ganze“, als es „sein anderes Moment“ enthält, das aber selbst als Ganzes „ein gleichgültig *seiendes*“ ist; so enthält es „die Beziehung auf sein Nichtsein“ in sich und ist „die Reflexion-in-sich oder das Ganze“ nur als „sich wesentlich auf sein Nichtsein beziehend“. (WL II, 56)

„Diese in sich reflektierte *Gleichheit* mit sich“, die in ihr selbst die Beziehung auf die Ungleichheit enthält, erfaßt Hegel nunmehr als „das *Positive*“ und „die *Ungleichheit*“, die in ihr selbst die Beziehung auf die Gleichheit enthält, als „das *Negative*“. Die Gleichheit und die Ungleichheit sind zwar das Ganze, aber „das *Gesetzsein*“. Insofern diese „unterschiedene

Bestimmtheit als Bestimmtheit und damit auch nicht an die Frage nach der logischen Notwendigkeit des Scheins der Selbständigkeit der Bestimmungen. Diese Fragen erschließen sich erst aus der Perspektive der Wesenslogik, aus der Perspektive der Logik der Reflexionsbestimmungen des Gegensatzes und des Widerspruchs.“ (ebd., 398) Der methodische Unterschied zwischen der seinslogischen Behandlung der Bestimmungen ‚Realität‘ und ‚Negation‘ und der wesens- bzw. reflexionslogischen Behandlung ihrer Nachfolgerbestimmungen ‚Positives‘ und ‚Negatives‘ besteht darin, daß in der Seinslogik „das Übergehen der Bestimmungen in ihre jeweilige einfache Negation“ dargestellt wird, wobei das Übergehen selbst schon „Negation der Negation“ ist, während in der Wesenslogik „die reflexionslogische Negativität (doppelte selbstbezügliche Negation)“ im nun entwickelten Gegensatzverhältnis dieser Bestimmungen thematisiert wird. (ebd., 400) Wenn der Begriff des Widerspruchs bei Hegel auf dieser selbstbezüglichen Negativität beruht, ist die Wesenslogik daher „die Sphäre des *gesetzten Widerspruchs*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist“ (Enzy. I, § 114, S. 235).

¹ H. Fink-Eitel 1978, 114. Fink-Eitel versteht diese Struktur aber anders anhand seiner begrifflichen Mitteln der Intersubjektivität, Liebe und Anerkennung, die auf ‚der *dreifachen, selbstbestimmten Negation* des entwicklungslogisch hergestellten Intersubjektivitätsverhältnisses‘ beruhen (vgl. ebd., 115f., 151, 238f. Anm. 36).

² Vgl. WL I, 132

³ Indem Etwas in irgendeiner Weise „bestimmt“ ist, spricht Hegel so, daß „die Bestimmtheit“ näher bestimmt und „zur Bestimmtheit *an sich*, zur Entgegensetzung“ entwickelt werden muß. (WL II, 73f.) Der Gegensatz bringt somit „die Rekonstruktion seinslogischer Bestimmtheit“ zu einem vorläufigen Abschluß (H. Fink-Eitel 1978, 125).

Bestimmtheit“ als „unterschiedene *bestimmte Beziehung* des Gesetzseins *auf sich*“ aufgefaßt wird, so ist der Gegensatz einesteils „das *Gesetzsein* in seine *Gleichheit mit sich* reflektiert“, andernteils „dasselbe in seine Ungleichheit mit sich reflektiert“; jenes ist das Positive und dieses ist das Negative. Das Positive ist das Gesetzsein als in die Gleichheit mit sich reflektiert; aber das, was in sich reflektiert ist, ist hier „das Gesetzsein“ oder „die Negation als Negation“; das Positive hat als diese Reflexion-in-sich „die Beziehung auf das Andere“ „zu ihrer Bestimmung“ (WL II, 56). Das Positive ist so „an ihm selbst“ „die sich auf sich beziehende Negation des bloßen Gesetzseins oder Negativen“ und selbst „die *absolute Negation* in sich“. (WL II, 71) Das Negative ist das Gesetzsein als in die Ungleichheit mit sich reflektiert; aber es ist als „das Gesetzsein“ selbst „die Ungleichheit [seiner] selbst“; es ist so „die Identität der Ungleichheit mit sich selbst“ und somit „absolute Beziehung auf sich“ (WL II, 56). Es hat somit auch „ein *eigenes Bestehen*“ „ohne Beziehung auf das Positive“ und ist selbst „das, was das Positive sein sollte“. (WL II, 71) Das Positive und das Negative sind jedes so als die Beziehung des Gesetzseins bzw. des Negativen auf sich selbst „*Negation als Negation*, d. h. Negation im Selbstbezug“¹ und haben damit die Beziehung auf das Andere und auch dies Andere „an ihm“ (WL II, 56); jedes ist als das Gesetzsein zugleich das Ganze.

Das Positive und das Negative sind also „die selbständig gewordenen Seiten des Gegensatzes“. Sie sind „selbständig“, indem sie „die Reflexion des *Ganzen* in sich“ sind. Aber als ‚Seiten des Gegensatzes‘ sind sie nur die Entgegen-Gesetzseins, insofern sie jedes „die *Bestimmtheit*“ sind, die selbst als Ganzes in sich reflektiert ist. „Um ihrer Selbständigkeit willen“ machen sie „den *an sich* bestimmten Gegensatz“ aus. (WL II, 57) Das Positive ist nicht mehr die dem Negativen gleichgültig gegenüberstehende Realität, sondern „die auf die Negation reflektierende Realität“ oder „die Realität, an der das Negative *scheint*, das in der Realität als solcher noch versteckt ist“. (WL I, 122) Und das Negative ist nicht mehr der bloße Mangel an Realität oder „der bloß *unbestimmte* Umfang des *Anderen* des positiven Begriffs“ (WL II, 320), sondern wie das Positive ist es selber als negative Einheit der Reflexion-in-sich und des Gesetzseins das selbständige Entgegengesetzte gegen das ihm entgegengesetzte Positive. Sie sind jedes so nicht nur „*Eines von Zweien*“; insofern wäre jedes nicht ein Entgegengesetztes *gegen* das ihm entgegengesetzte Anderes, sondern nur „ein *Seiendes*“², was dasselbe ist, wenn sie nur als „bloß Entgegengesetzte“ aufgefaßt würden, wäre es ein „Gedanke der bloßen Realität“³, um auf „das Haltlose dieser Unterschiedenen“ (WL II, 70) aufmerksam zu werden.

¹ J. Behrens u. W. Kant 1979, 181

² PdG, S. 130

³ Hegel Bd. 2, S. 59: Sie sind insofern „bloß Entgegengesetzte und nichts weiter; das eine ist, was das andere nicht ist, und das andere, was das eine nicht ist, – ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, noch dazu Gedanke der bloßen Realität; wie eins eintritt, ist das andere vernichtet; aber da dieses eine bloß unter dem Prädikate des

Vielmehr sind sie jedes das „Andere des Anderen“ (WL II, 77) oder „das Entgegengesetzte eines Entgegengesetzten“; indem das Andere „in ihm“ unmittelbar enthalten ist, ist jedes auch „das Gegenteil seiner selbst“ und damit „*das Gegenteil an und für sich*“.¹ Das Positive und das Negative sind jedes also „es selbst und sein Anderes“; sie haben jedes damit „*seine Bestimmtheit*“ durch seine negative Beziehung auf das Andere nicht „an einem Anderen“, sondern „*an ihm selbst*“; es bezieht sich „auf sich selbst“ nur als „sich beziehend auf sein Anderes“. (WL II, 57)

Somit entsteht „die doppelte Seite“. Das Positive und das Negative sind jedes zunächst „die Beziehung auf sein Nichtsein“ als „Aufheben dieses Andersseins in sich“; so ist sein Nichtsein nur „ein Moment“ in ihm. Aber jedes ist nicht nur als das Gesetzsein ein Moment, sondern es hat auch als die Reflexion-in-sich „ein Sein, ein gleichgültiges Bestehen“; das Nichtsein, das jedes als Moment enthält, ist daher zugleich „das Nichtsein dessen, in welchem es nur als Moment enthalten sein soll“. Jedes *ist* so einerseits nur, „insofern sein *Nichtsein ist*“; das Positive und das Negative sind das, was sie sind, als durch das Sein seines Nichtseins. Andererseits *ist* jedes nur, insofern sein Nichtsein *nicht ist*. Damit *sind* das Positive und das Negative also jedes das, was es ist, als sowohl durch das *Nichtsein* seines Nichtseins wie auch durch das *Sein* seines Nichtseins und somit sein *eigenes Nichtsein*, und zwar „in einer identischen Beziehung“. (WL II, 57) Sie verdanken jedes sein Sein „seinem Gegenmoment, welches seine Negation ist, und zugleich dem Aufheben desselben, der Negation der Negation“. Ihnen ist so „dieselbe Negation und Negation der Negation“ gemeinsam und ihre Selbstbeziehung wird „durch ihre Negation und durch die Negation dieser Negation“ vermittelt.² Sie sind damit *sich entgegengesetzt*. Diese Entgegensetzung beruht nach Hegels Auffassung weder auf „dem Verhältnis von Sein und Nichtsein einer Bestimmung“³ bzw. „der Disjunktion Setzen einer Bestimmung und Nichtsetzen einer Bestimmung und damit Vorliegen von Bestimmungsmangel“⁴, noch auf solcher Beziehung, worin das Positive und das Negative jedes sich wechselseitig nur der Folgen des jeweiligen Anderen *berauben*, sondern auf „einer im Sinne

Gegenteils vom anderen eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des anderen zugleich eintritt und es vernichtet, kann selbst dieses eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden, und es war nur eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft, die unvermerkt jenen bloß Entgegengesetzten ein Substrat unterschob und es möglich machte, über sie zu denken.“

¹ PdG, S. 130f. Hier beschreibt Hegel so weiter: „So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergegriffen und [hat] sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst und ihre entgegengesetzte in *einer* Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als *innerer* oder Unterschied *an sich selbst* oder ist als *Unendlichkeit*.“ Dieser Gedanke ist die Grundlage dessen, was Hegel in einem Unterkapitel der Logik der Erscheinung *B. Die erscheinende und die an sich seiende Welt* thematisiert (vgl. WL II, 156ff.).

² Chr. Iber 1990, 394

³ Chr. Iber 1990, 377

⁴ Chr. Iber 1990, 382

reflexionslogischer Negativität negativen Beziehung zweier Bestimmungen“¹ bzw. „der Disjunktion: Setzen einer Bestimmung und Setzen einer ihr entgegengesetzten negativen Bestimmung“². Daraus folgt, daß das Positive und das Negative jedes „identisch“ mit „dem eigentümlichen Gegenstück seines eigentümlichen Gegenstücks“³ sind. Sie sind also die selbständigen, aber reflexionslogisch gegeneinander entgegengesetzten Bestimmungen hinsichtlich ein und desselben reflexionslogischen Substrats, an dem sich ihr gegenseitiger Wechsel vollzieht.

Das Positive und das Negative sind die Nachfolgerbegriffe von Identität und Unterschied, die ihrerseits sich in Gleichheit und Ungleichheit unterschieden haben; sie haben sich danach jedes als die negative Einheit von Gleichheit und Ungleichheit erwiesen. Im Gegensatze ist jedes Entgegengesetzte nicht mehr „das Abstrakt-Negative“⁴ oder „ein *Anderes überhaupt*“, sondern es hat „*sein* Anderes“ „sich gegenüber“; jedes hat so „seine eigene Bestimmung“ nur „in seiner Beziehung auf das Andere“, ist nur „in sich reflektiert“, insofern es „in das Andere reflektiert“ ist, und zwar in einer identischen Beziehung. Also ist jedes „des Anderen *sein* Anderes“⁵; jedes ist für das Andere in demselben Sinne *sein* Anderes, wie es darin *sich* das Andere ist. Das Positive und das Negative sind „wesentlich durch einander bedingt“ und nur „in ihrer Beziehung aufeinander“. Während das gewöhnliche Bewußtsein sie als „gleichgültig gegeneinander“ betrachtet, ist es für Hegel „der Zweck der Philosophie“, „die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so daß das Andere als *seinem* Anderen gegenüberstehend erscheint“; diese Notwendigkeit bedeutet, die Dinge in ihren wesentlichen notwendigen Beziehungen aufeinander aufzufassen. Das Andere ist so „das notwendige Andere desselben“, wogegen es das Andere ist.⁶ Der Gegensatz, dessen Momente das Positive und das Negative sind, ist so nicht ein unmittelbarer, unbestimmter Unterschied, sondern als „Unterschied der Reflexion“ ein „*Unterschied an sich selbst, bestimmter Unterschied*“.⁷ Er ist von einer ganz *bestimmten logischen* – weder formallogischen noch dynamischen – Struktur der reflexionslogischen *Negativität*, die den Charakter einer *Selbstbeziehung* in sich hat.

Der Gegensatz kann wie die anderen Reflexionsbestimmungen zu einem Satze gemacht werden, dem Satze des Gegensatzes bzw. Satze des ausgeschlossenen Dritten, der so heißt: „*Alles ist ein wesentlich Unterschiedenes*“ d. i. ein *Entgegengesetztes*, oder „*von zwei entge-*

¹ Chr. Iber 1990, 377

² Chr. Iber 1990, 382

³ M. Wolff 1981, 107

⁴ Enzy. I, § 119 Anm., S. 244

⁵ Enzy. I, § 119, S. 243

⁶ Enzy. I, § 119 Zusatz 1, S. 245f.

⁷ Enzy. I, § 118, S. 242

gegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das eine zu, und es gibt kein Drittes“¹ oder „Etwas ist entweder A oder Nicht-A; es gibt kein Drittes“. (WL II, 73) Aber nach Hegels Auffassung „gibt es“ in diesem Satze selber „das Dritte“, das „gleichgültig gegen den Gegensatz“ erscheint: „Das Etwas selbst“ ist „das Dritte, welches ausgeschlossen sein sollte“ (WL II, 74). Was dasselbe ist, ist es nämlich „A selbst“ vorhanden, das „weder + noch –“ ist und zugleich „ebensowohl als +A und als –A“ gesetzt ist; dem A selbst kommen „keins“ und zugleich „alle beide“ zu² und nur auf dieses A selbst bezogen werden +A und –A als gegeneinander *entgegengesetzte bestimmt*.³ Also ist das Dritte genau gesehen dasjenige, was die entgegengesetzten Bestimmungen, +A und –A, von sich *ausschließt* (das Weder-Noch) und *zugleich* dieselben Bestimmungen in sich *einschließt* (das Sowohl-Als-Auch); hier vorher gesagt bildet diese Gegensatz- bzw. Widerspruchsstruktur von Ausschließen und Einschließen der entgegengesetzten Bestimmungen hinsichtlich ein und desselben reflexionslogischen Substrats eine *Grundrelation der logisch-objektiven Reflexion*.⁴ Indem die entgegengesetzten Bestimmungen im Etwas „ebenso sehr gesetzt als in diesem Setzen aufgehobene“ (WL II, 74) sind, so hat das Dritte, das als „das als |A| bestimmte reflexionslogische Substrat“⁵ bezeichnet

¹ Enzy. I, § 119 Anm., S. 243. Kant meint, daß der Satz des Widerspruchs ‚A kann nicht zugleich A und nicht A sein‘ nicht ein logischer Satz sei, weil das Wort ‚zugleich‘ ein raum-zeitliches Verhältnis zwischen A und Nicht-A ausdrücken könne und damit jener Satz des Widerspruchs durch ein Raumverhältnis ‚nebeneinander‘ oder durch ein Zeitverhältnis ‚nacheinander‘ aufgelöst werden könne. Kant formuliert deswegen folgenden Satz, der bei Hegel ‚Satz des Gegensatzes‘ genannt ist, als den logischen Satz des Widerspruchs: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht“. (Vgl. I. Kant, KdV, A. 151ff., B. 190ff.) Über die Interpretation diesen Satzes, bes. die Fragen, worauf sich das Pronomen ‚ihm‘ bezieht, auf ‚ein Prädikat‘ oder auf ‚ein Ding‘, oder was das Ding bei Kant eigentlich ist, vgl. M. Wolff 1984, 178-226. Hier zeigt Wolff, daß Kants Satz des Widerspruchs nicht nur den *analytischen*, sondern auch den *synthetischen* Charakter hat, obgleich Kant diesen Satz nicht als synthetisch angesehen hat. Nach Chr. Iber (1990) bleibt der Widerspruch bei Kant wie bei Aristoteles „auf der Ebene der subjektiven Logik“ angesiedelt; er ist „ein aussagenlogisches Problem“ und in der Realität dagegen gibt es für Kant keinen Widerspruch. Selbst wenn Kants Widerspruch genau genommen „kein bloßes Aussagenverhältnis“ ist, sondern „eine Beziehung“ benennt, „die bestimmte Prädikate untereinander haben, also ein Verhältnis nicht bloßer logischer, sondern ›realer‹ Prädikate ist“, ist das darzustellende „Ein- und Ausschließen“ bei Kant doch nicht als „ein synthetisches“, sondern nur als „analytisches“ gedacht. Er setzt somit „einen immer schon bestimmten Gegenstand“ voraus, dem analytisch zugesprochene Prädikate abgesprochen werden. Also setzt Kant das voraus, „worum es Hegel gerade geht: um die Möglichkeit nicht-analytischen Enthaltens von Bestimmungen in einem Gegenstand“. Für Hegel ist „der innere Zusammenhang zwischen an sich entgegengesetzten, analytisch einander nicht enthaltenden Relate (Substrat und Bestimmungen)“ „der Widerspruch als eine objektive Bestimmung“. Die Beziehungen des Ein- und Ausschließens sind bei Hegel „keine analytischen Beziehungen“ und der Widerspruch ist „ein wechselseitiges nicht analytisches Enthalten und Ausschließen des realen Substrats einerseits und seiner entgegengesetzten Bestimmungen andererseits“. (ebd., 452f.)

² Enzy. I, § 119 Anm., S. 244-5

³ Über die methodischen Bedeutungen des *Entweder-Oder* und des *Sowohl-Als-Auch* vgl. W. Bonsiepen 1977, 60ff.

⁴ In ähnlicher Weise stellt H. Kimmerle (1979b), für den „das Denken der Wirklichkeit“ in „der Allgemeinheit des Widerspruchs“ besteht (ebd., 247), so fest, daß der Gegensatz bzw. Widerspruch auf „der Grundrelation des Denkens der Wirklichkeit“ beruht, die die „Einheit von Bestimmen und Ausschließen“ bzw. von ‚Setzen und Negieren‘ ist. (ebd., 245)

⁵ M. Wolff hebt hervor, daß die Bestimmungen +A und –A nur dann „entgegengesetzt“ sind, wenn sie „Bestimmungen eines bestimmten Gegenstandes“ sind, in dem sich die eine Vermittlung ergibt. Er bezeichnet „die Gegenstandsbestimmtheit“, von der der Gegensatz zwischen +A und –A abhängt, durch „|A|“, das mit dem modernen Symbol $\sqrt{A^2}$ gleich ist; |A| heißt „das reflexionslogische Substrat von +A und –A“. (ders. 1981, 112f.)

werden kann, nicht mehr wie in jenem Satze „die Gestalt eines toten Etwas“ (WL II, 74) und ist noch „ein so abstraktes Entweder-Oder“¹, sondern es erweist sich „tiefer genommen“ in einem letzten Schritt als Repräsentant der „Einheit der Reflexion“, in welche die ganze Entgegensetzung als in „den Grund“ zurückgeht. (WL II, 74) In dieser Reflexionseinheit sind die entgegengesetzten Bestimmungen als „*Schein*“ (WL II, 252) oder „Idealität“ aufzufassen, so daß sie nur „in der synthetischen Tätigkeit“ bestehen und daß „sie selbst“ und „ihr Entgegengesetztsein“ durch diese synthetische Tätigkeit „gesetzt“ werden können²; „ihre absolute Entgegensetzung hat ... für ihre Idealität eine Bedeutung“³.

IV.2.3.2. Die Formen des Gegensatzes

Die Bestimmungen, die das Positive und das Negative im Gegensatz konstituieren, können in verschiedenen Gegensatzverhältnissen bestehen. Es ist daher noch zu untersuchen, welche Gegensatzverhältnisse zwischen dem Positiven und dem Negativen sich ergeben, damit auch die Frage beantwortet werden kann, wie Hegel auf die philosophiegeschichtlich übertragenen, bis jetzt noch vielmal diskutierten und umstrittenen Verhältnisprobleme von verschiedenen Arten des Gegensatzes bzw. des Widerspruchs reagiert hat.⁴ Die Aufgabe dieser

Was die Nachbarschaft Hegels Widerspruchsbegriffs zu Kants Widerspruchsbegriff anbetrifft, beschreibt er so: „Hegels reflexionslogisches Substrat ersetzt diejenige Stelle, die bei Kant die einem Ding analytisch zukommende Bestimmtheit einnimmt; an die Stelle der Kantischen ›logischen Prädikate‹, die dieser Bestimmtheit ›widersprechen‹, wenn aus ihr die kontradiktorischen Gegenteile dieser Prädikate analytisch folgen, treten bei Hegel ›reale Prädikate‹: die (positiven) Bestimmungen, deren Entgegensetzung oder Negativität von ihrer Beziehung auf das reflexionslogische Substrat abhängt.“ (ders. 1986a, 126f.) Nach ihm verfügt die Mathematik „seit Graßmann“ über „den Begriff des absoluten Betrags“, „mit welchem die Negativität einer Zahl oder eines Vektors widerspruchsfrei definiert werden kann“. (ders. 1979, 345) Der Begriff des ‚reflexionslogischen Substrats‘ kann verglichen werden mit dem Begriff des „limitativen Gegensatzes“, der in gewisser Weise das konträre und kontradiktorische Verhältnis vereint (K. Hartmann, *Zur neuesten Dialektik-Kritik* in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 55, 2, 1973, 228f.), und mit dem Begriff der „explikativen Bestimmung“, die sich in komplementäre Gegensatzbestimmungen ausdifferenziert und woraus diese Gegensatzbestimmungen ihren bestimmten Sinn gewinnen. (D. Wandschneider 1995, 143f.)

¹ Enzy. I, § 119 Zusatz 2, S. 246

² Hegel Bd. 2, S. 59. Hegel beschreibt so weiter: „Die produktive Einbildungskraft wäre die absolute Identität selbst, als Tätigkeit vorgestellt, welche nur, indem sie das Produkt, die Grenze setzt, zugleich die Entgegengesetzten als die Begrenzenden setzt. Daß die produktive Einbildungskraft, als synthetisches Vermögen, das durch Entgegengesetzte bedingt ist, erscheint, würde nur für den Standpunkt der Reflexion gelten, welche von Entgegengesetzten ausgeht und die Anschauung nur als eine Vereinigung derselben begreift. Zugleich aber müßte die philosophische Reflexion, um diese Ansicht als eine subjektive, der Reflexion angehörige zu bezeichnen, den transzendentalen Standpunkt dadurch herstellen, daß sie jene absolut entgegengesetzten Tätigkeiten für gar nichts anderes als für ideelle Faktoren, für durchaus relative Identitäten in Rücksicht auf die absolute Identität erkennt, in welcher das empirische Bewußtsein nicht weniger als sein Gegensatz, das reine Bewußtsein, das als Abstraktion von jenem an ihm einen Gegensatz hat, aufgehoben sind.“ (ebd., 59f.)

³ Hegel Bd. 2, S. 60

⁴ Philosophiegeschichtlich gesehen unterscheidet Aristoteles vier Arten des Gegensatzes, nämlich den relativen (Doppeltes-Halbes), den privativen (sehend-blind), den konträren (schlecht-gut) und den kontradiktorischen (sitzend-nichtstehend) (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1011b, 1012a, 1018a, *Kategorien*, kap. 9, 10). Nach ihm ist im konträren Gegensatz ein Drittes möglich, aber im kontradiktorischen muß das eine von Gegensatzglieder

Untersuchung kann dadurch aufgefaßt werden, „den Übergang von der Kontrarietät zur Kontradiktorietät und schließlich zur Kontradiktion, dem Widerspruch, in seiner logischen Notwendigkeit darzustellen“¹. Im Grunde genommen versucht Hegel, eine allgemeine logische – weder formallogische noch dynamische – spekulativ-dialektische Struktur der reflexionslogischen selbstbezüglichen Negativität zwischen den entgegengesetzten Bestimmungen und dem diesen zugrundeliegenden reflexionslogischen Substrate zu begründen; diese Grundrelation der logisch-objektiven Reflexion macht, denkt der Vf., den Kerngedanken der *Paronymie*-These Wolffs aus, der für Hegel ‚die *Objektivität* des Widerspruchs‘ zusichern will.²

Wenn dieser Versuch Hegels rechtfertigt werden kann, dann kann auch ein wechselseitiger Übergang zwischen Kontrarietät und Kontradiktorietät³ nachgewiesen werden, damit

wahr sein, das andere falsch und es gibt darin kein Drittes möglich. Der privative Gegensatz drückt im Grunde genommen kein logisch-formales, sondern ein reales Gegensatzverhältnis aus. Der relative Gegensatz ist gleichfalls kein logisch-formaler Gegensatz; logisch reduziert er sich auf einen äußerlichen Vergleich. Bei Aristoteles ist der logische Gegensatz nur der kontradiktorische. Kant unterschiedet, wie M. Wolff (1981) gezeigt hat, drei Arten, nämlich die logisch-analytische, die reale und die dialektische Opposition. Die unten darzustellenden Gegensatzformen unterscheidet Wolff, den verschiedenen Formen arithmetischer Entgegensetzung entsprechend, in drei Weisen, nämlich das ›Entgegengesetzte überhaupt‹, den amphibolischen Gegensatz – diese gehören zum Siebten Kapitel seines Buchs: Die beiden ersten Stufe der Gegensatzbeziehung – und das dritte Gegensatzform: Das an sich Positive und das an sich Negative (das achte Kapitel). Ähnlich unterscheidet A. Schubert (1985) sie als den einfachen konträren, den mathematisch-amphibolischen und den kontradiktorischen Gegensatz der an und für sich seienden Reflexionsbestimmungen (ebd., 95f.). Es kann nicht außer Betracht sein, daß diese drei Gegensatzformen wie bei G. M. Wölffle (1994) den allgemeinen Formen der Reflexion, d. h. der setzenden, der äußeren und der bestimmenden Reflexion entsprechen können (ebd., 220-3).

¹ A. Schubert 1985, 95

² Vgl. M. Wolff 1981, 24ff.

³ Dieser Übergang mag „der Skandal“ (M. Wolff 1986a, 128) sein. So kritisieren schon A. Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*, Leipzig 1870³) und weiter viele Hegelkritiker diesen Gedanken Hegels und behaupten, daß Hegel die kontradiktorischen Gegensätze in die konträren Gegensätze oder die logischen Negationen in die realen Oppositionen verwandelt, und daß er die logisch-kontradiktorische Entgegensetzungen als inhaltlich spezifische Gegensätze zu denken versucht. Z. B. nach K. Düsing werden in der dialektischen Entwicklung Hegels nur „bestimmte konträre Entgegensetzungen als Bestimmungen eines in sich konkreten Allgemeinen“ (ders. 1984², 227) zugelassen. Hegel verfolgt in der *Wissenschaft der Logik* „die Konzeption der spekulativen Logik als Theorie der absoluten Subjektivität“. Bei der Explikation der logischen Struktur dieser Subjektivität verwendet er „als Wahrheitsargument“ „den Widerspruch und das positive Resultat des Widerspruchs“, die „zentrale Bestandteile der Dialektik“ sind. (ebd., 213) Darin setzt „die Erkenntnis der absoluten Identität“ jedoch bei Hegel „das Aufgeben der universalen Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch“ voraus (ebd., 97). Und er erhält „ein anderes methodisches Gesetz“, das formelhaft als „das der konkreten, sich in entgegengesetzte Bestimmungen einteilenden und damit nur sich selbst bestimmenden Allgemeinheit“ bezeichnet werden kann (ebd., 227), und sein dialektischer Fortgang befolgt immer eine „Regel, in die Bedeutung des logisch Entgegengesetzten den Inhalt der allgemeineren Sphäre aufzunehmen und ihn dabei zu bestimmen“ (ebd., 248). Dieses Verfahren wird allein von Hegel „metaphysisch begründet mit der These von der Wahrheit und der Erkennbarkeit der absoluten Identität, die den Widerspruch impliziert“ (ders. 1986, 30). Der Satz des Widerspruchs gilt nur für „die endliche Reflexion“, aber nicht für „die Vernunftkenntnis des Absoluten“. Mit der Leugnung der Gültigkeit dieses Satzes bestreitet Hegel implizit auch „die universale Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten“. (ders. 1984², 97) Daraus folgt Düsing, daß die Möglichkeit einer spekulativen Dialektik „eine bloße Annahme“ bleibt; selbst wenn der Widerspruch in Hegels Theorie „konstitutive Bedeutung für die sich denkende Subjektivität“ hat, fehlt „ein Beweis für Hegels ontologische Theorie des Widerspruchs“ und damit wird auch „die Lehre von der Subjektivität“ „unbegründet“ bleiben. (ebd., 227) Daher schlägt Düsing so vor: „Die Struktur dieser Subjektivität mit ihrer Selbstunterscheidung und Selbstidentifikation braucht nicht notwendig wie bei Hegel als in sich widersprüchliche, dialektische Einheit gedacht zu werden. Denn der Gedanke eines logischen Sachverhalts oder Gegenstandes enthält nichts dem Ich Entgegengesetztes, mit dem es zu einer widersprüchlichen Einheit zusammengefügt werden müßte; er ist nur der Gedanke einer notwendigen Beziehung von etwas bzw. eine metasprachliche

„echte kontradiktorische Urteile“ aufgrund der logisch-objektiven, spekulativ-dialektischen Struktur der selbstbezüglichen Negativität „nicht schlechthin falsch“ sein können, weil ihre Echtheit gerade darin besteht, den Gegenständen nicht formallogische, sondern „objektive Widersprüche“ zuzuschreiben, die den Gegenständen innewohnen, insofern die Gegenstände nur durch gewisse widersprüchliche Bestimmungen gegeneinander bestimmt werden.¹ Im voraus gesehen impliziert die Rede von dieser „Realität des Widerspruchs“ bzw. „die Auffassung von der Objektivität des Widerspruchs“ „einen doppelten Angriff auf die Grundlagen der klassischen formalen Logik“: Erstens soll es gestattet sein, der Form nach echte kontradiktorische Urteile mit Wahrheitsanspruch auszusagen.; in diesem Sinne hat der formallogische Satz von ausgeschlossenem Widerspruch für Hegel, wie gezeigt, zwar es mit der *Richtigkeit* zu tun, aber nichts mit der *Wahrheit* in einer Theorie; er ist „nicht einmal hinreichende Bedingung für Wahrheit“. Zweitens wird die Auflösung des Widerspruchs als „ein Erfordernis“ betrachtet, das sich nicht „aus der bloß formallogischen Falschheit kontradiktorischer Urteile“ ergibt, sondern „aus der objektiv-logischen Struktur des Widerspruchs selbst“, die noch zur Darstellung gebracht werden muß.²

In der Begriffslogik kritisiert Hegel so die traditionelle formale Logik, daß die konträren und kontradiktorischen Begriffe in dieser formale Logik als „zwei besondere *Arten* angesehen [wurden], d. h. jeder als fest für sich und gleichgültig gegen den anderen, ohne allen Gedanken der Dialektik und der inneren Nichtigkeit dieser Unterschiede“, „als ob das, was *konträr* ist, nicht ebensosehr als *kontradiktorisch* bestimmt werden müßte“. Sie bezeichnen vielmehr für Hegel zwei „Reflexionsformen“, die *wesentlich ineinander übergehen*; ihnen liegt „die Reflexionsbestimmung der *Verschiedenheit* und *Entgegensetzung*“ zugrunde. (WL II, 292) So behauptet Hegel in Hinsicht auf das disjunktive Urteil, daß „das Konträre und Kontradiktorische selbst ebensowohl konträr als kontradiktorisch unterschieden“ sein kann; konträr sind diese Arten insofern, als sie „nur *verschieden*“ sind oder jedes „ein anundfürsichseiendes Be-

Reflexion auf deren Gültigkeit. So ist es wohl möglich, auch ohne Verstoß gegen den Satz vom Widerspruch als Ergebnis eines Geflechts logischer Relationen und Reflexionen die Einheit der reinen Subjektivität zu entwickeln, die aus einfacheren Konstitutionselementen aufgebaut ist und die in der Synthesis dieser Elemente zuletzt selbstbezüglich wird; dann erkennt die Subjektivität sich nicht als selbstbezügliche negative Identität konträr Entgegengesetzter, sondern sie identifiziert den gedachten Inhalt mit sich aufgrund der Erkenntnis der Gleichheit von im methodischen Aufbau verschiedenen, aufeinander bezogenen Relationsgefügen, die als logisch strukturierte Komplexe von reinen Denkhandlungen und Reflexionen zu verstehen sind. Ein solches Programm einer Subjektivitätstheorie als Begründung der Logik, die nicht als eigene Wissenschaft vor der Logik vorhergehen darf, ist zwar von der spekulativ-idealistischen Fragestellung losgelöst. Die einzige konsequente Durchführung in einer Theorie aber findet sich bis heute in Hegels spekulativer Logik.“ (ebd., 345f.)

¹ M. Wolff 1986a, 127. Vgl. A. Arndt 1994, 218f.: „Mit der Rede vom objektiven, den Dingen selbst zukommenden Widerspruch macht sich Hegel demnach keiner Homonymie schuldig, sondern fixiert auf begrifflicher Ebene paronyme (bedeutungsverwandte) Ausdrucksweisen so, daß überhaupt gesagt werden kann, was das Wesen eines Widerspruchs sei, in dem der Begriff seine Rechtfertigung findet. Das freilich heißt auch, daß kontradiktorische Urteile *dann* nicht falsche sind, wenn sie einen objektiven Widerspruch aussagen.“

² Chr. Iber 1990, 504

stehen“ haben, und sie sind nur kontradiktorisch, insofern sie „sich ausschließen“. (WL II, 341)¹ Jede Art ist aber für sich festgenommen nur „einseitig und ohne Wahrheit“. Vielmehr besteht „ihre Einheit als ihre Wahrheit“ allerdings darin, daß „jenes selbständige Bestehen“ nicht als „die Gestalt eines toten Etwas“, sondern als „*konkrete Allgemeinheit selbst*“ aufgefaßt werden muß (WL II, 341), die Hegel auch als „die Totalität der Reflexionsbestimmungen“ oder den „wahrhaften Grund“ (WL II, 293) begreift, und daß damit das selbständige Bestehen selbst „das *Prinzip* der negativen Einheit“ in sich hat, wodurch jene Arten zugleich „sich gegenseitig ausschließen“ (WL II, 341). Dies gegenseitige Ausschließen schließt am letzten Ende „eine totale Sphäre“ in sich ab, deren Totalität „ihre *Notwendigkeit*“ „in der negativen Einheit des Objektiv-Allgemeinen“ hat; diese negative Einheit löst die selbständigen Arten auf und enthält als „einfaches *Prinzip* des Unterschiedes“ zugleich diese Arten in sich, damit sie darin „*bestimmt und bezogen*“ aufeinander werden. (WL II, 340)

Dafür, daß dieser Gedanke Hegels als bewiesen begriffen werden kann, sind die dem Gegensatz zugrundeliegende negative Einheit der selbstbezüglichen Negativität und die verschiedenen Formen des Gegensatzes noch zu untersuchen. Das Positive und das Negative bestehen *erstens* darin, daß sie „absolute *Momente* des Gegensatzes“ sind; „ihr Bestehen“ ist so untrennbar „eine Reflexion“, außer ihr sie nicht mehr als gegeneinander Entgegengesetzte, sondern nur als gegeneinander gleichgültige Verschiedene aufgefaßt werden könnten. Zwischen ihnen ist es „eine Vermittlung“, worin sie jedes sowohl durch „das Nichtsein seines Anderen“ als auch durch „sein Anderes“ und darum, weil sein Anderes nur *ist*, insofern es

¹ Nach der traditionellen formalen Logik begründet der Satz vom ausgeschlossenen Dritten die Einteilung in die Kontrarität und die Kontradiktorität und das Verhältnis zwischen Realität und Negation. Kant stellt zwar den realen (konträren) Gegensatz der negativen Größen zu den positiven dem logischen (kontradiktorischen) Gegensatz gegenüber, aber ohne an einen Übergang von jenem zu diesem und von diesem zu jenem zu denken. Und seine transzendente Dialektik beweist zwar, daß die der Logik zugrundeliegende Lehre von den konträren und kontradiktorischen Begriffen unhaltbar ist, aber Kant scheint dies nicht bemerkt zu haben. Die Antinomielehre macht deutlich, daß man gegebenen Begriffen *nicht unabhängig* von ihrer Beziehung auf bestimmte Gegenstände einsehen kann, ob sie sich widersprechen oder nicht. So zwei Begriffe der Form nach kontradiktorisch sind, geben sie aufgrund ihrer Form keine Auskunft darüber, ob sie sich auch nach dem Inhalt zueinander kontradiktorisch verhalten. Kants Antinomien sind zwar nach der *Form* kontradiktorische, aber nach dem *Inhalte* teils konträre, teils subkonträre Urteilspaare. Der Unterschied konträrer und kontradiktorischer Begriffe ist „kontextabhängig“; „die Kontextabhängigkeit dieses Unterschiedes besteht ... darin: Dadurch, daß man zwei vorliegende Begriffe in Beziehung aufeinander als entweder konträr oder kontradiktorisch deutet, deutet man sie implizit bereits als Prädikate verschieden bestimmter Gegenstände.“ Die konträren und kontradiktorischen Begriffsverhältnisse beruhen insofern gar nicht allein auf ihrer Form oder auf ihrem Inhalt, sondern auf ihren „komplexeren Beziehungen“ (M. Wolff 1981, 103), für die Auffassung deren Struktur die logisch entgegengesetzten Begriffe und die diesen zugrundeliegenden reflexionslogischen Substrate, allgemein gesehen, die Form (-bestimmungen) und der Inhalt (-bestimmungen) immer *zusammen* betrachtet werden müssen. Kontradiktorisch verhalten sich zwei Begriffe genau dann zueinander, wenn jede dieser Begriffe „mit der logischen Negation der anderen äquivalent“ ist. Aus diesem *logischen* Sachverhalt darf ein Schluß gezogen, daß diese Äquivalenz ebenfalls „von der Beziehung auf ein reflexionslogisches Substrat abhängt“ und ferner, daß „*beide*“ kontradiktorische Begriffe „sowohl verneinenden, als auch bestimmenden Charakter“ haben; keine zeigt „einen absoluten Mangel an Bestimmung“ an, sondern beide bestimmen ein reflexionslogisches Substrat und jede ist in diesem Bestimmen die negative der anderen. (M. Wolff 1986a, 122f.)

selbst *nicht ist*, auch durch „sein eigenes Nichtsein“ vermittelt werden und *sein* können. Sie *sind* so jedes überhaupt erstens, „*insofern das Andere ist*“; jedes ist „durch das Andere, durch sein eigenes Nichtsein“ „das, was es ist“. Insofern sind sie „*Gesetztsein*“ bzw. die Entgegen-Gesetztseins. Aber zweitens *sind* sie jedes, „*insofern das Andere nicht ist*“; jedes ist damit „durch das Nichtsein des Anderen“ das, was es ist. Insofern sind sie „*Reflexion-in-sich*“ und haben damit jedes das Andere als sein Moment in ihm selbst. (WL II, 57) Sie sind also jedes als die selbstbezügliche Negativität bzw. Andersheit einerseits ein Entgegen-Gesetztsein und andererseits die Reflexion-in-sich.

Das Positive und das Negative sind jedes selbst somit die negative Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetztsein. Aber ihre Einheit, die Einheit von Positivem und Negativem, ist noch eine *unmittelbare* Einheit, die daher selber ihre positiv bzw. negativ bestimmbare Vermittlung ist. Sie ist zunächst „die *eine* Vermittlung des Gegensatzes überhaupt“, worin das Positive und das Negative als absolute *Momente* des Gegensatzes „nur *Gesetzte sind*“. Sie sind als negative Einheiten miteinander identisch und konstituieren ihre eine positive bzw. negative Vermittlung des Gegensatzes, die ihr Bestehen ausmacht. Aber sie sind in dieser ihrer einen Vermittlung jedes nur das Gesetztsein und damit unmittelbar sich entgegengesetzt; sie sind so jedes ein Entgegengesetztes jeweiliges Entgegengesetzten. Sie sind also „*Entgegengesetzte überhaupt*“ in ihrer *einen* Vermittlung des Gegensatzes, nur im deren Hinblick sie jedes als ein Entgegengesetztes jeweiliges Entgegengesetzten sind; „*jedes*“ ist „das Entgegengesetzte des Anderen“. (WL II, 57) Daraus folgt zunächst, daß das Positive so gut „ein *Entgegengesetztes*“ (WL II, 60) wie das Negative ist; das eine ist damit „noch nicht positiv“ und das Andere ist auch „noch nicht negativ“, sondern beide sind nur „negativ gegeneinander“ entgegengesetzt. (WL II, 57) Sie haben daher noch keine spezifischen Qualifikationen in sich und sind somit nur *austauschbare* Namen für die Relate des Gegensatzes. Sie bleiben in „dem einfachen Begriffe ihrer Entgegensetzung“ stehen; dieser Gegensatz ist daher noch nicht „*real*“, sondern einfach rein. (WL II, 60)¹ In diesem Sinne entspricht er dem sog. *konträren* Gegensatz, worin nach Aristoteles ein Drittes sich ergeben kann; das Dritte ist hier jene eine Vermittlung des Gegensatzes überhaupt.

Zweitens sind das Positive und das Negative jedes nicht nur „dies bloße Gesetztsein“, sondern überhaupt „in sich reflektiert“ (WL II, 57); sie sind damit *selbständig*.² Sie stehen als

¹ In dieser reinen Form des Gegensatzes entsprechen nach M. Wolff (1981) das ›Finden‹ der entgegengesetzten Reflexionsbestimmungen für vorgegebene Reflexionsinhalte (Bestimmungen) und das ›Voraussetzen‹ der damit verbundenen reflexionslogischen Substrate, in Hegels Terminologie, dem Vorgang ›setzender Reflexion‹, die die reine Einheit von Setzen und Voraussetzen ist. (ebd., 114 Anm. 11)

² Bei Hegel fungiert ‚die Reflexion in sich‘, wodurch die negative Einheit des Gegensatzes zur Konsequenz kam, allgemein gesehen auf drei Weisen: Erstens konstituiert sie als ‚die eigene Reflexion der Momente in sich‘ ihr

Selbständige so jedes in seinem äußerlichen Verhältnisse zu jeweiligem Entgegengesetzten; sie sind „Seiten“ bzw. „Momente *der äußeren Reflexion*“. Sie sind daher auch „gleichgültig gegen jene erste Identität“, die ihr Bestehen ausmacht und nur in Bezug worauf sie als die absoluten Momente des Gegensatzes sind. Während sie jedes als die selbstbezügliche Negativität selbst „sein [Entgegen-]Gesetztsein“ „an ihm selbst“ haben und damit jedes ein eigentümliches Entgegengesetztes seines eigentümlichen Entgegengesetzten sein sollen, und während ihre eine Einheit „die eigene Reflexion des Positiven und Negativen in sich selbst“ sein sollen, sind sie jedes vielmehr als ein selbständiges Moment der äußeren Reflexion sowohl „gleichgültig gegen diese seine Reflexion in sein Nichtsein“ als auch gleichgültig „gegen sein eigenes Gesetztsein“, gegen seinen eigentümlichen Charakter des Entgegen-Gesetztseins. Daher sind sie voneinander „bloß verschieden“ und ihr Gegensatzverhältnis ist wieder in das Verhältnis der *Verschiedenheit* zurückgefallen, damit die Reflexion-in-sich und das Gesetztsein auch wieder als voneinander unterschieden auftreten. Insofern ist jede Seite der äußeren Reflexion „nicht an ihr selbst so bestimmt“, positiv bzw. negativ zu sein; indem „ihre Bestimmtheit“ „ihr Gesetztsein gegeneinander“ ausmacht, ist diese Bestimmtheit damit nur „Bestimmtheit überhaupt“; jeder Seite kommt daher zwar „eine der Bestimmtheiten von Positivem und Negativem“ zu, aber diese Bestimmtheiten „können verwechselt werden“. Also ist jede Seite von der Art, daß sie als ein Selbständiges, als ein reflexionslogisches Substrat, „ebensogut als positiv wie als negativ“ genommen werden kann. (WL II, 58)

Es liegt z. B. „ein nur verschiedenes, unmittelbares Dasein“ zugrunde, „dessen einfache Reflexion-in-sich“ von „seinem Gesetztsein, der Entgegensetzung selbst“ unterschieden ist. Diese Entgegensetzung gilt hier als „nicht an und für sich seiend“ und tritt als „dem Verschiedenen ... zukommend“ auf, so daß dieses durch die Bestimmungen des Gegensatzes, Position und Negation, äußerlich bestimmt wird; diese beiden Bestimmungen gelten jede als „ein Entgegengesetztes überhaupt“ und das Verschiedene ist als solches „die beiden zum Grunde liegende *ansichseiende Einheit*, das gegen die Entgegensetzung selbst Gleichgültige“, das ohne weiteren Begriff als „tote Grundlage“ dient. Es ist also hier *einerlei*, ob das zugrundliegende Verschiedene als positiv oder als negativ betrachtet wird; dies fällt eher in die äußere Reflexion. Aber das Positive und das Negative sind für sich genommen nicht nur das Gesetztsein, sondern auch „gleichgültig“ gegen ihr eigenes Gesetztsein. Sie sind jedes selber „die Reflexion dieser Entgegengesetzten in sich“ und bestehen damit für sich als „*zwei verschiedene*“ (WL

eines Ganzen; dieses Ganze hat bei Hegel zunächst manchmal dieselbe Bedeutung wie Reflexion an sich, Substrat und Inhalt usw. Zweitens sichert sie auch als ‚die Reflexion jedes Moments in sich‘ selbst dessen Selbständigkeit, damit eine dualistische Zweifelhait der Selbständigen sich ergeben könnte. Indem diese Momente als Reflexionen-in-sich drittens noch einmal ‚in sich reflektiert‘ werden, wird jenes Ganze realisiert und damit konkretes Ganzes, das selber das Prinzip der negativen Einheit ist.

II, 60) oder „zwei Gleichgültige“ (WL II, 61); sie haben jedes „ein besonderes Bestehen“ und gelten damit beide als „positiv“. Es ist also hier auch *gleichgültig*, welches von beiden Verschiedenen als das Positive oder als das Negative gekennzeichnet wird; dies gehört vielmehr „einer dritten, außer ihnen fallenden Rücksicht“ an. (WL II, 61)

Damit ergeben sich wieder die Substrate der äußerlichen Reflexion, die *amphibolisch* sowohl als positiv wie auch als negativ bestimmt werden können. Sie sind jedoch von den in der Verschiedenheit gegebenen *subjektiven* Substraten der äußerlichen Reflexion zu unterscheiden; während das Substrat der Verschiedenheit als die an sich seiende Reflexion ein unbestimmtes unmittelbares Substrat war, ist das in dieser Form des Gegensatzes auftretende Substrat als ein *objektiv* reflektiertes Substrat zu verstehen, das jedoch zwar als die negative Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetzsein, aber hier noch als die *unmittelbare* Einheit von diesen beiden „eine *Amphibolie* der Entgegengesetzten“¹ mit sich bringt. Mit der Aufhebung der Verschiedenheit ist das Substrat als die negative Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetzsein und die kategorialen Bestimmungen auch als ihre negativen Einheiten bestimmt; das Verhältnis des Gegensatzes enthält damit die dem Verschiedenen als Substrat immanente Struktur der negativen Reflexion der negativen Einheiten in sich, die aber in der jetzt betrachteten, auf der äußeren Reflexion gegründeten Form des Gegensatzes noch unterbestimmt bleibt. Diese Form des Gegensatzes konstituiert hier einen „*realen*“ Gegensatz (WL II, 60), nämlich den sog. *mathematischen* oder *amphibolischen* Gegensatz. Der reale Gegensatz, worin jedes Seiende ‚ebensogut als positiv wie als negativ‘ genommen werden kann, ist auch von jenem einfachen reinen Gegensatz unterschieden, worin das eine ‚noch nicht positiv‘ und das andere ‚noch nicht negativ‘ ist, sondern sie beide nur ‚negativ gegeneinander‘ sind.

Diese Auffassung der zweiten Form des Gegensatzes enthält nach M. Wolff ‚einen doppelten Angriff auf Kant und dessen Oppositionstheorie‘ und zwar richtet sich gegen ‚Restbestände von Substratmetaphysik in Kants Metaphysikkritik‘. Der erste Angriff betrifft Kants Theorie der *realen* Oppositionen und richtet sich dagegen, daß Kant aufgrund dieser Theorie eine Grundvoraussetzung der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, die Konzeption von Realität und Negation als Mangel an Realität, die letztlich auf ‚einem naiven Logizismus der metaphysischen Negation‘ beruht, nur modifiziert, nicht aufgehoben hat; sein Amphibolievorwurf

¹ A. Schubert 1985, 97: „Dieses neue Substrat hat nun gegenüber dem ersten, aufgehobenen [Substrat] ... eine neue Qualität, indem es zwar auch durch die äußere Reflexion entstanden, aber mit *objektivem*, gegenständlichem Schein versehen ist: kein bloß subjektives Tun mehr, sondern Gegenstandsbestimmtheit. Dieser gegenständliche Schein ist es nun auch, der eine *Amphibolie* der Entgegengesetzten mit sich bringt.“ Im ähnlichen Sinne unterscheidet H. Kimmerle (1979b) die zwei Arten von der Verschiedenheit, nämlich die ganz „gleichgültige Verschiedenheit“ und „die allgemeinere, nicht in sich selbst bestimmte Form des Gegensatzes“ bzw. „einen Gegensatz ohne eigene Reflexivität der entgegengesetzten Bestimmungen“ (ebd., 247). Diesem entsprechen die zwei Funktionen der äußeren Reflexion, nämlich als die konstitutive Funktion für die bestimmenden Reflexion und als die kritische Funktion (vgl. IV.1.2. Die äußere Reflexion).

gegen den Leibniz-Wolffsche Logizismus besteht darin, daß dieser sich einer Amphibolie zwischen Ding-an-sich und Erscheinung schuldig gemacht hat. Nach Hegels Ansicht ist aber eine Amphibolie bereits mit der Voraussetzung zweier sonst gleicher Gegenstände als Träger entgegengesetzter Bestimmungen verbunden. Hegel gründet die Amphibolie also nicht wie Kant in der Verwechslung von Ding-an-sich und Erscheinung, sondern im *Prinzip der Vergleichung* und *Prinzip der Voraussetzung* von Substraten, d. h. im *Prinzip der äußeren Reflexion* und *Prinzip der Verschiedenheit*, ganz unabhängig davon, ob diese Substrate als Erscheinungen oder als Dinge an sich vorausgesetzt werden. Hegels zweiter Angriff bezieht sich auf Kants Lehre der *dialektischen* Oppositionen und richtet sich gegen Kants Ansicht, Grundlage dieser dialektischen Oppositionen sei letztlich eine *transzendente Amphibolie*, d. h. eine Verwechslung von Ding-an-sich und Erscheinung. Hegel wendet sich gegen diese dualistische Konzeption; die Beziehung zwischen Ding-an-sich und Erscheinung ist der Sache nach nicht ‚die transzendente Negation‘, sondern *die reflexionslogische selbstbezügliche Negativität*. Die Gegenstände sind schon als verschiedene reflexionslogische Substrate des Positiven und Negativen miteinander verwechselbar; als reflexionslogische Substrate sind sie vollkommen gleichartig. So sind auch das Ding-an-sich und die Erscheinung schon aufgrund ihrer reflexionslogischen Negativität verwechselbar; dazu genügt es, daß sie als *verschiedene* Gegenstände gedacht werden und daß dies die Sache einer äußeren Reflexion ist. Zu dieser äußeren Reflexion fordert Kant im Kontext der Antinomielehre indirekt auf, die dialektischen Oppositionen so aufzulösen, daß man die hier vorkommenden logisch entgegengesetzten Prädikate auf verschiedene Gegenstände bezieht.¹

Drittens sind das Positive und das Negative jedes als die selbstbezügliche Negativität nicht nur als „ein Gesetztes“ noch bloß als „ein Gleichgültiges“ aufgrund seiner Reflexion-in-sich anzusehen. Wenn jede Reflexionsbestimmung nach Hegel als die Bestimmung *der* Reflexion und somit als die negative Einheit von Gesetzsein und Reflexion-in-sich allerdings deren einheitliche Struktur in sich enthält, dann erweisen sich die ersten beiden Formen des Gegensatzes, worin das Positive und das Negative nur als Gesetzsein und nur als Reflexion-in-sich betrachtet worden sind, für die Definition *der* Reflexionsbestimmung als noch nicht

¹ M. Wolff 1981, 118ff. Um Mißverständnisse zu vermeiden, faßt Wolff hier so zusammen: Hegels Angriff auf Kant beinhaltet keinen Amphibolievorwurf, der entfernt vergleichbar wäre mit demjenigen Amphibolievorwurf, den Kant gegen die Leibniz-Wolffsche Metaphysik gerichtet hat. Was Kant ‚transzendente Amphibolie‘ nennt, ist für Hegel nur ein Spezialfall einer reflexionslogischen Amphibolie. Sie muß deshalb nach Hegels Auffassung anders erklärt werden, als Kant möchte. Hegels Angriff beinhaltet, daß Kant erstens die Objekte der ‚transzendentalen Verwechslung‘ nicht korrekt angibt (als reflexionslogische Substrate), und daß er zweitens die wechselnde Verstandestätigkeit nicht korrekt identifiziert (als ‚äußere Reflexion‘). Mit diesen beiden Fehlern hängt aber drittens zusammen, daß Kant den richtigen Weg verfehlt, der aus der Verwechslungsgefahr herausführt: Kants Auflösung der dialektischen Oppositionen gelangt nicht über die Stufe der äußeren Reflexion hinaus, sondern verschafft dieser Reflexion im Gegenteil nur einen neuen Stoff, Ding-an-sich.

hinreichend. Denn ihnen liegt noch die Differenz von Reflexion-in-sich und Gesetzsein zugrunde, genau gesehen, die Differenz von Positivem als *Reflexion-in-sich* und Negativem als *Gesetzsein*, oder, indem diese beiden als Gesetzsein gelten, die Differenz von *Gesetzsein* als Reflexionsbestimmungen und *Reflexion* dieses Gesetzseins *in sich* als Substrat. Diese so komplexe Differenz ist, wie gezeigt, mit der Einführung des Gegensatzes aufgehoben; der Gegensatz ist die Vollendung der so bestimmten Reflexion. In dieser Vollendung ist den Reflexionsbestimmungen „ihr *Gesetzsein* oder die *Beziehung auf das Andere in einer Einheit*, die *nicht sie selbst sind*“, „in jedes *zurückgenommen*“. Das Positive und das Negative sind daher jedes „in dieser Reflexion des Entgegengesetzten in sich“ „an ihm selbst“ (WL II, 58) als positiv und negativ bestimmt; sie sind „die Reflexionsbestimmungen *gesetzt als* Reflexionsbestimmungen“¹. Jedes ist also „die Reflexionsbestimmung an und für sich“ (WL II, 58)²; das Positive hat „die Beziehung auf das Andere“, worin „die Bestimmtheit des Positiven“ ist, „an ihm selbst“ und das Negative ist ebenso sehr nicht „Negatives als gegen ein Anderes“, sondern hat „die Bestimmtheit“, wodurch es „negativ“ ist, gleichfalls „in ihm selbst“. (WL II, 58) So gewinnt jedes seine *Bestimmtheit aus sich selbst*, damit der Begriff der Selbständigkeit „eine Transformation in neue Dimensionen“ erfährt, und jedes „streift seine Herkunft von der äußeren Reflexion endgültig ab“.³ Der Unterschied des Wesens als Reflexion ist somit vollständig als „der Unterschied des Unterschiedes in ihm selbst“⁴ realisiert; das Positive und das Negative sind als das *gesetzt*, was sie *an sich* sind.

Sie sind jedes „[eine] selbständige, für sich seiende Einheit mit sich“ (WL II, 58). Jedes ist „ein Selbstverhältnis kraft Negation“, damit „der Vollsinn der Bedeutung Entgegen-(Reflexion-in-sich)-Gesetzsein (Moment)“ erreicht ist.⁵ Das Positive ist zwar ein Entgegen-Gesetzsein, aber dies Gesetzsein ist für es nur „Gesetzsein als aufgehobenes“. Es ist also „das *Nichtentgegengesetzte*, der aufgehobene Gegensatz, aber als Seite des Gegensatzes selbst“. Etwas kann zwar „in Beziehung auf ein Anderssein“ „als positiv“ bestimmt werden, aber so, daß es von der Natur ist, „nicht ein Gesetztes zu sein“; es ist damit „die das Anderssein negierende Reflexion-in-sich“. Aber sein Anderes, das Negative, ist ebenso sehr nicht mehr „Gesetzsein oder Moment“, sondern „ein selbständiges *Sein*“. (WL II, 58) So bestimmt sich „die negierende Reflexion des Positiven in sich“ als das, „dies sein *Nichtsein* von sich *auszuschließen*“. (WL II, 58f.) Umgekehrt ist das Negative auch als das in sich reflektierte,

¹ Chr. Iber 1990, 389

² In diesem Sinne kann man diese drei Formen des Gegensatzes unterscheiden in die erste Stufe, worin die Reflexionsbestimmungen *nicht an und für sich* sind, und in die zweite Stufe, worin diese *an und für sich* sind (vgl. M. Wolff 1981, 110ff.).

³ K. J. Schmidt 1997a, 72

⁴ Enzy. I, § 119 Zusatz 1, S. 245

⁵ H. Fink-Eitel 1978, 123

damit selbständig selbstbezügliche Gesetzsein bestimmt; es ist als diese „absolute Reflexion“ (WL II, 59)¹ nicht „das unmittelbare Negative“, sondern „dasselbe als aufgehobenes Gesetzsein“. Es ist „das Negative an und für sich, das positiv auf sich selbst beruht“. Als solche Reflexion-in-sich negiert es „seine Beziehung auf Anderes“, auf „das Positive, ein selbständiges Sein“; „seine negative Beziehung darauf“ ist so bestimmt, das Positive „aus sich auszuschließen“. Es ist somit „das für sich bestehende Entgegengesetzte“, aber als „gegen das Positive, das die Bestimmung des aufgehobenen Gegensatzes ist“. Das Negative ist also „der auf sich beruhende *ganze Gegensatz*, entgegengesetzt dem mit sich identischen Gesetzsein“. (WL II, 59) Solche selbständigen Reflexionsbestimmungen machen nunmehr einen neuen, aber *eigentlichen* Gegensatz aus, der nach der Form dem sog. kontradiktorischen Gegensatz entspricht, worin es zwischen ihnen kein Drittes geben sollte. Sie sind jedes auf verschiedene, ja entgegengesetzte Weise einander entgegengesetzt; das Positive ist dem Negativen als das Nichtentgegengesetzte entgegengesetzt und das Negative ist jenem als der ganze Gegensatz entgegengesetzt. In dieser Gegensatzform sind sie daher weder *austauschbare* Namen, noch sie können *verwechselt* werden, weil sie jedes *an ihm selbst bestimmt* sind, positiv bzw. negativ zu sein.

Das Positive und das Negative sind hiermit nicht nur an sich, sondern „an und für sich“ positiv und negativ *bestimmt*. Sie sind insofern „*an sich*“ positiv und negativ, als sie „von ihrer ausschließenden Beziehung auf Anderes abstrahiert“ sind und damit nur „nach ihrer Bestimmung“, in sich reflektiert zu sein, aufgefaßt sind. Z. B. etwas ist *an sich* positiv oder negativ, indem es nicht bloß „*gegen Anderes*“ bestimmt ist, sondern sich als Reflexion-in-sich „außer der Beziehung auf das Negative“ nur auf sich bezieht; hier befindet sich seine positive bzw. negative Bestimmung bloß „an dem abstrakten Momente dieses Reflektiert-seins“ festgehalten. Insofern sind das Positive und das Negative nicht als „Gesetzsein“ und damit nicht als „Entgegengesetztes“, sondern jedes ist wieder nur „das Unmittelbare“; das Positive ist nur „*Sein*“ und das Negative nur „*Nichtsein*“. (WL II, 59) Damit ergibt sich zwischen ihnen wieder „ein qualitatives Verhältnis zueinander“, und jedes wird „nach seiner qualitativen Bestimmung“ aufgefaßt: Das Positive ist „das Unbestimmte, Gleichgültige überhaupt“ und das Negative ist „das an sich Entgegengesetzte als solches“ (WL II, 64), was dasselbe ist, ist das Positive „das an sich selbst Positive“ und das Negative „das an sich selbst

¹ Hegel kennzeichnet das Negative als ‚das an sich Entgegengesetzte als solches‘ (WL II, 64) oder das, ‚*gegen die Identität identisch mit sich zu sein*‘ (WL II, 66) und ferner als ‚den absoluten Unterschied‘ (WL II, 66f.), schließlich als ‚absolute Reflexion‘ (WL II, 59). Jedoch dürften die letzten beiden Punkte bis jetzt noch ‚nicht oder nur teilweise abgeleitet‘ werden. Erst wenn Hegel die ausschließende Reflexion des Widerspruchs ‚aus ihrer eigenen Perspektive‘ betrachtet, kann er das Negative in die Nähe der absoluten Reflexion rücken (WL II, 68⁶⁻¹⁷). (Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 74)

Negative“. Dies macht die zweiten „*realen* Bestimmungen des Positiven und Negativen“ aus. (WL II, 60)¹

Das Positive und das Negative sind in der Tat „die Momente des Gegensatzes“ und ihr „Ansichsein“ hat als eine Erscheinungsweise des Unterschiedes des Wesens als Reflexion nur „die Form ihres Reflektiertseins in sich“. „Das *ansichseiende* Positive oder Negative“ heißt wesentlich, daß das, „entgegengesetzt zu sein“, weder wie bei der einfachen reinen Form des Gegensatzes bloß „Moment“ ist, noch wie bei der realen Form des Gegensatzes „der Vergleichung“ der äußeren Reflexion angehört, sondern „die *eigene* Bestimmung der Seiten des Gegensatzes“ ist. „*An sich* positiv oder negativ“ sind das Positive und das Negative also nicht „außer der Beziehung auf das Andere“, sondern so, daß „*diese Beziehung*, und zwar als ausschließende“ „die Bestimmung oder das Ansichsein derselben“ ausmacht (WL II, 59); die Beziehung auf das Andere, die Beziehung auf sich als Entgegen-Gesetztsein und das Ansichsein bestehen hier untrennbar in ein und derselben ausschließenden Beziehung aufeinander; in der Reflexionsbestimmung sind „das Bezogene“ und „dessen Beziehung“ nicht mehr voneinander verschieden, sondern die Reflexionsbestimmung ist „an ihr selbst“ „die *bestimmte Seite*“ und zugleich „die *Beziehung* dieser bestimmten Seite ... auf ihre Negation“. (WL II, 35) Das Positive und das Negative als solche zweistelligen Bestimmungen in Einem sind also nicht nur an sich, sondern „an und für sich“. (WL II, 59) Die Beziehung auf Anderes, die zwischen den an und für sich seienden Reflexionsbestimmungen entsteht, ist als die *ausschließende* Beziehung nunmehr „die einzige Relation, die sich aus dem innerlichen Bedeutungsgehalt der Relate ergibt“; die Ausschlußbeziehung bildet so „den notwendigen Charakterzug der an und für sich seienden Reflexionsbestimmungen“.²

Dieser ausschließende Gegensatz, worin das Positive als das *Nichtentgegengesetzte* und das Negative als der *ganze Gegensatz* sich entgegensetzen und jedes als die *an und für sich* seiende Reflexionsbestimmung sind, enthält Implikationen, daß sowohl zwischen solchen kategorialen *Reflexionsbestimmungen* als auch zwischen diesen Reflexionsbestimmungen und dem diesen zugrundeliegenden *Substrate* als deren Seinsgrunde die Gegensatzverhältnisse sich ergeben, und daß damit nicht nur die Reflexionsbestimmungen sondern auch das Substrat selbst als die negative Einheit von Reflexion-in-sich und Gesetzsein aufgefaßt wird: Jede *an*

¹ Hegel macht in der Anmerkung zum ›Gegensatz‹ darauf aufmerksam, welche „unauflösbaren Schwierigkeiten und Verwicklungen in Widersprüche“ in der Elementarmathematik bzw. Arithmetik sich ergeben, indem die Begriffe des Positiven und des Negativen darin „als bekannt“ vorausgesetzt oder „nicht in seinem bestimmten Unterschiede“ aufgefaßt werden. Hegel ist der Meinung, daß unter der genauen Berücksichtigung der *ersten*, auf der äußeren Reflexion gegründeten realen Form des Positiven und des Negativen und der *zweiten* realen Form des an sich Positiven und an sich Negativen jene Schwierigkeiten und Verwicklungen auflösbar sind, die in der traditionellen Arithmetik auch „mit den Begründungsversuchen der Vorzeichenregeln“ verbunden sind. Dazu vgl. M. Wolff 1981, 83ff.

² Chr. Iber 1990, 420

und für sich seiende Reflexionsbestimmung ist jeweiliger anderen an und für sich seienden Reflexionsbestimmung *entgegengesetzt*, diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen *als Entgegengesetztseins* sind einem ihnen zugrundeliegenden Substrate *entgegengesetzt* und dieses Substrat, das jenen *entgegengesetzt* ist, ist als solches eine *nichtentgegengesetzte* Bestimmtheit desjenigen Gegenstandes, der jenen entgegengesetzten Bestimmungen zugrundeliegt.¹ Dieser Gegensatz des Entgegengesetzten und Nichtentgegengesetzten macht gewissermaßen „ein Gegensatzverhältnis höherer Stufe“ aus, das bei Hegel „der eigentliche Widerspruch“ ist.² Die negative Reflexion des Gegensatzes bringt als die Vollendung der bestimmten Reflexion, die Hegel nunmehr als die *ausschließende* Reflexion erfaßt, in der Logik der Reflexionsbestimmungen „die *Bestimmungen* der setzenden Reflexion“ und „die *Substrate* der äußeren Reflexion“ so „in *Beziehung* aufeinander“, daß diese beiden an und für sich selbst aufeinander bezogen sind, nämlich „*als* Substrat und *als* Bestimmungen“. Die Pointe dieser Gegensatzform besteht darin, daß „das Substrat *als* Substrat (das Positives) und die entgegengesetzten Bestimmungen *als* Bestimmungen *an* einem Substrat (das Negative) *entgegengesetzt* sind“.³ Dieser Gegensatz ist damit „ein Gegensatz *ohne* ein vorausgesetztes Substrat“¹;

¹ Vgl. M. Wolff 1981, 124. In diesem Sinne sagt Hegel so: ‚Der Satz des Gegensatzes‘, der „seine Notwendigkeit“ darin hat, daß die Identität in Verschiedenheit und diese in Entgegensetzung übergeht“ (WL II, 73), pflegt am ausdrücklichsten ‚dem Satz der Identität‘ zu widersprechen, indem das Etwas nach diesem nur „*die Beziehung auf sich*“, aber nach jenem „ein *Entgegengesetztes*, die *Beziehung auf sein Anderes*“ sein soll. So wird jener für diesen „in der Form des Satzes des Widerspruchs“ genommen und damit „ein *Begriff*“, der als ‚das Dritte‘ vorkommt, „für logisch falsch“ erklärt. (Enzy. I, § 119 Anm., S. 244f.) Es ist allein „die eigentliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinanderzustellen, ohne sie auch nur zu vergleichen“. (Enzy. I, § 119 Anm., S. 243f.) Hier ist es „vergessen“, daß „die Identität und die Entgegensetzung“, nämlich das Nichtentgegengesetzte als Substrat und die entgegengesetzten Bestimmungen, selbst „entgegengesetzt“ sind. Während im Satze der Identität alles Seiende ohne alle Bestimmtheit als „geheimnisvolles metaphysisches Substrat“ (G. Günther 1978², 76) genommen wird, kommt es im Satze des Gegensatzes im Sinne eines reflexionslogischen Substrats vor, in bezug worauf die Bestimmungen als die entgegengesetzten bestimmt werden. „Anliegen der spekulativ-dialektischen Logik Hegels“ ist es, „diese Sätze in einem Zusammenhang zu vermitteln bzw. sie als Momente einer Vermittlungstotalität zu entwickeln“. Dadurch gehen ‚die Negation‘ und ‚der Widerspruch‘ in mehreren Punkten über den Gebrauch, den die formale Logik von ihnen macht, hinaus und erhalten „eine weitere Bedeutung“, die nicht nur für den kontradiktorischen Gegensatz, sondern auch für den konträren eingesetzt werden. Sie sind „*Prinzip der Entwicklung* der Momente bis hin zum konträren Verhältnis der *Inhalte*“ und der Widerspruch muß nicht wie in der formalen Logik „vermieden“, sondern im Gegenteil „explizit gemacht werden“. (G. M. Wölflé 1994, 219f., 229, 223)

² M. Wolff 1986a, 125. Er schreibt so weiter: „Das reflexionslogische Substrat A ist identisch mit demjenigen, was nicht +A oder –A ist; und umgekehrt, was +A oder –A ist, ist identisch mit nicht-A. Diese Identität besteht jedenfalls insofern, als A die Bestimmtheit eines Gegenstandes ist, der den Bestimmungen +A oder –A zugrunde liegt, und insofern, als andererseits +A oder –A Bestimmungen eines als A bestimmten Gegenstandes sind. Trivial ist die Behauptung der Negativität des Nichtentgegengesetzten und Entgegengesetzten schon deshalb nicht, weil das Nichtentgegengesetzte eben *darin*, daß es identisch ist mit dem, was nicht entgegengesetzt ist, etwas Entgegengesetztes ist. Nicht weniger paradox ist, daß das Entgegengesetzte, *als* Korrelat des Nichtentgegengesetzten, etwas Entgegengesetztes sein soll. Es scheint genau *ein und dieselbe Hinsicht* zu sein, in der die Relate des Gegensatzes höherer Stufe sich sowohl negativ als auch nicht-negativ zueinander verhalten.“ (ebd., 126)

³ Chr. Iber 1990, 411. Indem der *Verstand* die Selbständigkeit und die Relativität seiner Bestimmungen bzw. die Substrate und deren Bestimmungen nicht richtig, wohl nur neben- oder nacheinander „durch ein *Auch*“ (Enzy. I, § 114 Anm., S. 236) verbindet, kommt es Hegel in der wesenslogischen Lehre vom Gegensatz und Widerspruch darauf an, „die Selbständigkeit und die Relativität der Verstandesbestimmungen in ihrem *inneren Verhältnis* zu rekonstruieren“. Hegels Lehre vom Widerspruch ergibt sich „aus der näheren Untersuchung der Beziehung der

wenn der kontradiktorische Gegensatz als ‚derjenige von Substrat *als* Substrat und Bestimmungen *als* Bestimmungen an dem Substrat‘ entfaltet wird, dann ergibt sich „eine relationale Negativität, welche ihrerseits *nicht* wiederum ein neues Substrat voraussetzt“², das *nicht* selbst das Positive bzw. das Negative ist; sie ist die der kontradiktorischen Ausschlußbeziehung inhärente, selbstbezügliche „substratfreie Negativität“³. Hiermit ist nun der eigentliche Kerngedanke Hegelschen Widerspruchskapitels erreicht.

IV.2.4. Die ausschließende Reflexion

IV.2.4.1. Die Reflexionsbestimmungen an und für sich

Mit der Logik der Reflexionsbestimmungen hat es sich um den dem Wesen immanenten Unterschied der bestimmenden Reflexion gehandelt. Der *Unterschied* überhaupt enthält seine beiden Seiten, Identität und Unterschied, als „*Momente*“. In der *Verschiedenheit* sind diese Seiten aufgrund ihrer Reflexion-in-sich „*gleichgültig*“ auseinandergefallen; sie sind Gleichheit und Ungleichheit. Im *Gegensatze* als solchem sind sie allein als „Seiten des Unterschiedes“ wiederhergestellt, als Positives und Negatives: Im reinen *konträren* Gegensatze stehen sie als Entgegengesetzte überhaupt jedes in seiner Beziehung auf sein Entgegengesetztes, die ihr *ein* Bestehen ausmacht und worin sie nur „*Momente*“ des Gegensatzes sind. Aber sie sind ebensosehr „bestimmt an ihnen selbst“; somit stehen sie zwar im *realen* amphibolischen Gegensatze „gleichgültig gegeneinander“, aber sie entfalten sich als „sich gegenseitig ausschließend“ im *kontradiktorischen* Gegensatze. Sie sind damit durch ihre *negative* Reflexion als die Reflexionsbestimmungen *an und für sich* bzw. „die *selbständigen Reflexionsbestimmungen*“ bestimmt; das Positive ist „das an ihm selbst Positive“ und das Negative „das an ihm selbst Negative“. Sie haben jedes „die gleichgültige Selbständigkeit für sich“ dadurch, daß jedes die Beziehung auf sein Anderes „an ihm selbst“ hat. (WL II, 64) Als solche Selbständigen sind sie jedes „*durch sein Anderes*“ mit sich vermittelt und „*enthält*“ sein Anderes, das aber seinerseits auch jenes in sich hat. Ebensosehr sind sie jedes „*durch das Nichtsein seines Anderen*“ mit sich vermittelt. Jedes ist also „für sich seiende Einheit“ und „*schließt* das Ande-

Entgegensetzung von Substrat als Substrat und den entgegengesetzten Bestimmungen als Bestimmungen“, wie sie beide in dieser Form des Gegensatzes vorliegen. (Chr. Iber 1990, 426)

¹ A. Schubert 1985, 103

² A. Schubert 1985, 117. Während Schubert diese Struktur so versteht, daß es damit „vom *Subjekt* zur *Struktur* verschoben“ (ebd., 72) ist, begreift der Vf., daß das *Substrat* durch diese Struktur nunmehr als *die negative Einheit* von Reflexion in sich und Gesetztsein aufgefaßt wird und selbst zum *Subjekte* wird, hier in der Logik der Reflexionsbestimmungen, zum *Grunde*, der das Substrat und seine Bestimmungen zum *Momente* hat.

³ M. Wolff 1981, 149

re aus sich *aus*“; sie sind so jedes als „der ganze in sich geschlossene Gegensatz“ bestimmt. (WL II, 64f.) Indem jede selbständige Reflexionsbestimmung als ein ganzer in sich geschlossener Gegensatz bestimmt ist, ist das, was hier noch übrig stehenbleibt, „eine relatlose Relation, die das Ganze und seine Momente durchherrscht“¹, nämlich das *Ausschließen als solches* als die *negative Selbstbeziehung*, die die eigene Bewegungsstruktur aller Reflexionsbestimmungen, und zwar aller Kategorien der *Logik* Hegels ausmacht.

Diese *ausschließende* Reflexion muß nunmehr *aus ihrer eigenen Perspektive* betrachtet werden, damit Hegel sich den *Begriff* des Widerspruchs und dessen eigene *Struktur* zur Darstellung bringen läßt. Der Widerspruch drückt als „wesentliches Kennzeichen der Dialektik“ Hegels² eine Beziehungsstruktur der *objektiv-logischen Reflexion* aus. Die Entgegengesetzten entfalten sich nur zum „Widerspruch“, insofern sie „in derselben Rücksicht“ sowohl als „sich negativ aufeinander beziehende oder sich *gegenseitig aufhebende*“ wie auch als „gegeneinander *gleichgültige*“ sind (WL II, 77); indem jede Reflexionsbestimmung „in derselben Rücksicht“, worin sie ihre andere „enthält“ und dadurch „selbständig“ ist, zugleich diese „ausschließt“, so schließt sie „in ihrer Selbständigkeit“ „ihre eigene Selbständigkeit“ aus sich aus, weil ihre eigene Selbständigkeit darin besteht, „die ihr andere Bestimmung“ in sich zu „enthalten“ und dadurch nicht „Beziehung auf ein Äußerliches“ zu sein, aber sie besteht „ebensosehr unmittelbar“ darin, „die ihr negative Bestimmung“, die selber die *Definitionsbedingung* ihrer eigenen Selbständigkeit ist, zugleich aus sich „auszuschließen“. (WL II, 65)³ Ihre Selbständigkeit ist also *in sich selbst inkonsistent*; diese Inkonsistenz ist dasjenige, was Hegel den Widerspruch nennt. Jede selbständige Reflexionsbestimmung ist so „der *Widerspruch*“. (WL II, 65) Das Enthalten, wodurch jede Reflexionsbestimmung selbständig ist, ist in derselben Hinsicht ebensosehr das Ausschließen ihrer eigenen Selbständigkeit.⁴ Das bedeutet, daß der Widerspruch bei Hegel „ein wechselseitiges nicht analytisches Enthalten und Ausschließen des realen Substrats einerseits und seiner entgegengesetzten Bestimmungen

¹ A. Arndt 1994, 211. Arndt beschreibt hier so weiter: „An die Stelle der nichtrelationalen Identität seiner Vorgänger und Zeitgenossen tritt bei Hegel die Identität der relatlosen Relation mit sich, die dann als Formel des Absoluten gebraucht werden kann: Identität der Identität und des Unterschieds. Auf dieser Grundlage wird der Gegensatz der *Entgegengesetzten* zum Selbstwiderspruch des *Gegensatzes selbst*.“

² K. Düsing 1986, 24

³ Indem Hegel für die Thematisierung des Widerspruchs *als solches* die Ausdrücke ‚in derselben Rücksicht‘ und ‚ebensosehr unmittelbar‘ verwendet, wodurch die Reflexion ‚der äußeren Reflexion im Sinne der Vergleichung entlehnt‘ ist, kündigen diese Ausdrücke an, „daß die Amphibolie der Relate jetzt in die Amphibolie des Positive und Negativen an und für sich umschlägt, die es Hegel erlauben wird, das negative Resultat der sich im Widerspruch selbst vernichtenden *endlichen* Reflexion in ein positives Begreifen des Absoluten umzumünden und damit die Reflexion selbst absolut zu machen“. (A. Arndt 1994, 211)

⁴ Dies sind „einschneidende Bedeutungsmodifikationen“; „*Selbständigkeit* ist nicht mehr in dem Sinne ein gleichgültiges Bestehen, daß sie als ein Enthalten noch zu trennen wäre von der Unselbständigkeit durch Ausschließen. Das Enthalten ist vielmehr in derselben Hinsicht ein Ausschließen, und die gegen das Ausschließen gleichgültige Selbständigkeit ist eine Gleichgültigkeit *gegen sich*.“ (H. Fink-Eitel 1978, 125f.)

andererseits“¹ ist. Indem mit dem Übergang von der Verschiedenheit zum Gegensatze die Negativität sowohl den kategorialen Bestimmungen als solchen als auch ihrem Substrate selbst immanent wird, damit diese beiden als die negativen Einheiten bestimmt sind, und indem die negative Reflexion des Gegensatzes sich zur kontradiktorischen Ausschlußbeziehung entfaltet, ergibt sich ein objektiv-logischer Widerspruch²; der Widerspruch drückt aus „eine Beziehung zwischen einer von zwei entgegengesetzten Bestimmungen und dem reflexionslogischen Substrat, in bezug auf das die Bestimmungen einander entgegengesetzt sind“, damit er „eine Beziehung objektiv *logischer Reflexion*“ bezeichnet.³

Nach dieser Konzeption des Widerspruchs ist „der Unterschied überhaupt“ schon „der Widerspruch *an sich*“, denn er ist als Bestimmung der objektiv-logischer Reflexion „die *Einheit* von solchen, die nur sind, insofern sie *nicht eins* sind“ und „die *Trennung* solcher, die nur sind als *in derselben Beziehung* getrennte“. Aber das Positive und das Negative als die an und für sich seienden Reflexionsbestimmungen sind jedes „der *gesetzte* Widerspruch“, weil sie als „negative Einheiten“ „das Setzen ihrer“ als selbständige Reflexionsbestimmungen und in demselben Setzen jedes zugleich „das Aufheben seiner und das Setzen seines Gegenteils“ sind. (WL II, 65) Jedes ist also das Setzen seiner selbst und das Aufheben seines Ande-

¹ Chr. Iber 1990, 453

² Was den Übergang vom Gegensatze zum Widerspruch betrifft, geht M. Theunissen (1974) von einem Unterschied zwischen ‚dem Widerspruch des Gegensatzes‘ und ‚dem gesetzten Widerspruch‘ aus: Ihm zufolge ist der Widerspruch des Gegensatzes dadurch gekennzeichnet, daß seine Seiten sich ‚*als Momente*‘ enthalten und ‚*als Ganze*‘ ausschließen, während der gesetzte Widerspruch dadurch definiert ist, daß er ‚keine solche Hinsichtunterscheidung von Enthalten und Ausschließen‘ mehr trifft; seine Momente enthalten sich ineinander ‚in derselben Hinsicht‘, in der sie sich ausschließen, als ‚das Ganze‘ (ebd., 322). Ähnlich spricht H. Fink-Eitel (1978) so: Enthalten bedeutet nicht mehr ‚Enthalten des Anderes als *Moment* durch Ausschluß desselben als eines Ganzen‘; die Momente können nicht mehr ‚vermittelt einer Unterscheidung von (ausgeschlossenem) Ganzen und (impliziertem) Moment‘ voneinander unterschieden werden. Damit wird ‚der Zirkel der Reflexion‘ zum ‚Widerspruch‘ (ebd., 126). So richtig diese Interpretationen sind, kann man nicht umhin, zu sehen, daß der Gedanke, der dem gesetzten Widerspruch zugrunde liegt, schon im Gegensatze enthalten ist und von diesem entfaltet wird; die *negative* Reflexion des Gegensatzes entwickelt sich zur *ausschließenden* Reflexion des Widerspruchs.

³ M. Wolff 1986a, 126f. Wolff besagt hier so weiter: „Die Logik des 18. Jahrhunderts hatte unter der logischen Reflexion nichts Objektives, sondern eine subjektive Tätigkeit der Urteilskraft verstanden: logische Reflexion war ein Identifizieren, Unterscheiden, Entgegensetzen etc. logischer Prädikate im Hinblick auf deren Inhalt. Hegel gestaltet die traditionelle Reflexionslogik auf zweifache Weise in eine ›objektive Logik‹ um: Erstens lenkt er die Aufmerksamkeit von den Reflexionsbeziehungen logischer Prädikate auf die in diesen Beziehungen schon vorausgesetzten Beziehungen von Bestimmungen; indem wir nämlich logische Prädikate identifizieren, unterscheiden, entgegensetzen etc., setzen wir schon die Identität, den Unterschied, den Gegensatz von Bestimmungen voraus. Identität, Unterschied, Gegensatz etc. interessieren Hegel nicht als Begriffe unserer subjektiven Reflexion (als ›Reflexionsbegriffe‹ [Kant]), sondern als Bestimmungen von Beziehungen zwischen Bestimmungen (als ›Reflexionsbestimmungen‹). Zweitens benutzt Hegel, wie gesagt, die in Kants Dialektik gemachte Entdeckung, daß logische Beziehungen, wie Kontrarität und Kontradiktorität, zwischen logischen Prädikaten allein nicht bestehen können, sondern nur insofern diese Prädikate bezogen werden auf reflexionslogisches Substrate. Von der logischen Ebene der Urteilsprädikate auf die reale Ebene der objektiven Gegenstandesbestimmungen übertragen, bedeutet dies, daß Reflexionsbestimmungen wie Verschiedenheit und Gegensatz (die den logischen Beziehungen der Kontrarität und Kontradiktorität auf der realen Ebene korrespondieren) nicht für sich genommen, sondern nur in Abhängigkeit von der internen Beziehung der Bestimmungen auf schon bestimmte Gegenstände bestehen können. Die Reflexionsbestimmungen spiegeln sich gleichsam in den internen Beziehungen der Einzeldinge wie in Leibnizschen Monaden. Im inneren Widerspruch der Einzeldinge spiegeln sich ihre äußeren Gegensatzbeziehungen.“ (ebd., 127)

ren und zugleich das Aufheben seiner selbst und das Setzen seines Anderen; in diesem *einen* Prozeß des Setzens und Aufhebens schließt jedes in seiner Selbständigkeit zugleich seine eigene Selbständigkeit aus sich aus. Sie machen damit „die bestimmende Reflexion“, die als ‚außer sich gekommene Reflexion‘ die *wesentlichen* Reflexionsbestimmungen gesetzt hat, nunmehr zur „*ausschließenden*“ Reflexion, weil das Ausschließen, worin sie jedes als ein eigentümliches Entgegengesetztes seines eigentümlichen Entgegengesetzten sind, „*ein Unterscheiden*“ ist und jedes der Unterschiedenen als „Ausschließendes“ selbst „das ganze Ausschließen“ ist; jedes schließt so „in ihm selbst“ „sich“ von sich aus. (WL II, 65) Die Selbstbewegung des sich bestimmenden Wesens als Reflexion ist damit in der Logik der Reflexionsbestimmungen zur ausschließenden Reflexion zugespitzt. Es handelt sich daher jeder Reflexionsbestimmung nicht nur um das Ausschließen des Anderen als ihre Selbstbeziehung durch die Negation der Beziehung auf das Andere, sondern um das Selbstausschließen als die Negation ihrer Selbstbeziehung, damit sie als das ganze Ausschließen *ein sich selbst Widersprechendes* wird. Dies Selbstausschließen ist in dem kontradiktorischen Gegensatze zwar implizit, aber hier mit dem Ausdruck des ganzen Ausschließens explizit als ‚die substratfreie, rein relationale Negativität‘ bzw. ‚die substratfreie selbstbezügliche Negativität‘ bestimmt und hiermit ist diese selbstbezügliche Negativität als die objektive reflexionslogische Beziehung des Widerspruchs vervollständigt; mit dem Übergang vom Gegensatze in den Widerspruch ist so die selbstbezügliche Negativität „in ihrer vollen logischen Struktur *gesetzt*“¹.

Indem das Positive und das Negative jedes als das ganze Ausschließen sich von sich selbst ausschließen und damit sich selbst widersprechen, gibt Hegel uns für die sich entwickelnde Selbstbewegung des Wesens eine methodische Erklärung, die von „der *äußeren Reflexion*“ als „*Vergleichung*“ zu unterscheiden ist: „Sie sind an ihnen selbst zu betrachten, d. h. es ist zu betrachten, was ihre eigene Reflexion ist.“ (WL II, 70)² Ihre eigene Reflexion besteht darin, daß jedes wesentlich durch seinen eigenen Widerspruch „das Scheinen seiner im Anderen und selbst das Setzen seiner als des Anderen“ ist; als „das Bewußtsein über die Notwendigkeit der Verwandlung“ (WL II, 71) ist es „eine der wichtigsten Erkenntnisse, diese Natur der betrach-

¹ Chr. Iber 1990, 455

² Dieser Perspektivenwechsel von der Betrachtung des Ausschließens als solches zu dem für sich Betrachten der Reflexionsbestimmungen mag zwar, mit M. Theunissen (1980) zu sprechen, nicht unmittelbar, wohl aber ‚in der grundsätzlich phänomenologischen Verfassung der logischen Methode‘ begründet sein (vgl. ebd., 83, 83f. Anm. 29). Hegel sagt selber, „die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem *Aposteriorischen*) ihre erste Entstehung“ (Enzy. I, § 12 Anm., S. 57), oder „eine absolute Bestimmung des Wesens muß sich in aller Erfahrung finden, in allem Wirklichen wie in jedem Begriffe“ (WL II, 75). Aber das Denken ist als „die Negation eines unmittelbar Vorhandenen“ nicht weniger „undankbar“. (Enzy. I, § 12 Anm., S. 57) Hegel vertritt noch weiter, daß die *Logik* es mit „dem reinen Gedanken oder den reinen Denkbestimmungen“ zu tun hat, die ontologische Bedeutungen enthalten, und „das An-und-für-sich-selbst-Betrachten derselben“ den logischen Sinn hat, „daß wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie *wahrhafte* sind“, damit die Logik als „das System der *reinen* Denkbestimmungen“ betrachtet wird. (Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 84, 85)

teten Reflexionsbestimmungen, daß ihre Wahrheit nur in ihrer Beziehung aufeinander und damit darin besteht, daß jede in ihrem Begriffe selbst die andere enthält, einzusehen und festzuhalten; ohne diese Erkenntnis läßt sich eigentlich kein Schritt in der Philosophie tun.“ (WL II, 73) Das Positive ist für sich selbst betrachtet „das *Gesetztsein* als *in die Gleichheit mit sich* reflektiert, das Gesetztsein, das nicht Beziehung auf ein Anderes ist, das Bestehen also, insofern das Gesetztsein *aufgehoben* und *ausgeschlossen* ist“. Es macht allein als sein Anderes ausschließend zugleich sich „zur *Beziehung eines Nichtseins*“ und somit selber „zu einem *Gesetztsein*“. Es ist also „das Setzen der Identität mit sich durch *Ausschließen* des Negativen“, aber es macht sich selbst zugleich „zum *Negativen* von einem [mit sich Identischen]“, nämlich „zu dem Anderen, das es von sich ausschließt“. Dies Andere ist als ein Ausgeschlossenes „frei von dem Ausschließenden“ (WL II, 65) und hiermit „in sich reflektiert“; aber es ist auch als sein Anderes ausschließend. So ist „die ausschließende Reflexion“ des Positiven „Setzen des Positiven als ausschließend das Andere“ und in demselben Setzen zugleich unmittelbar „das Setzen seines Anderen, es Ausschließenden“. Dies ist „der absolute Widerspruch des Positiven“. (WL II, 66)

Das Negative ist für sich selbst betrachtet „das *Gesetztsein als in die Ungleichheit mit sich* reflektiert, das Negative als *Negatives*“; es hebt sich selbst auf bzw. schließt sich von sich aus, damit es die Beziehung auf sein Anderes ist. Aber das Negative ist als sein Anderes ausschließend zugleich „das *Ungleiche, das Nichtsein eines Anderen*“, damit „die Reflexion in seine Ungleichheit“, wodurch es die Beziehung auf sein Anderes ist, vielmehr „seine Beziehung auf sich selbst“ ist. „Die *Negation überhaupt*“ ist „das Negative als Qualität oder *unmittelbare Bestimmtheit*“ (WL II, 66); sie ist als solche nicht bezogen auf das, was das ihr Andere ist, denn sie hat die Beziehung auf ihr Anderes, wodurch sie anders als dieses wäre, gar nicht *an sich selbst*. Sie ist so nicht ein Anderes *als* ein Anderes, sondern nur ein beziehungslos unmittelbar Unterschiedenes.¹ Aber „das Negative ... *als Negatives*“ ist „bezogen auf das Negative seiner, auf sein Anderes“. Wird dieses Negative seiner nur „als identisch mit dem ersten“ genommen, dann werden sie nicht „als Andere gegeneinander“ genommen, somit nicht „als Negative“; es ist wie das erstere Negative „nur unmittelbar“ und damit nur ein Positives. Aber „das Negative ist überhaupt nicht ein Unmittelbares“. Indem jedes Negative als *Negatives* ebensosehr „dasselbe“ ist, was das ihm Andere ist, so ist „diese Beziehung der Ungleichen“ ebensosehr „ihre identische Beziehung“. (WL II, 66) Also: das Negative *als Negatives* enthält nicht nur die *identische* Beziehung der Ungleichen in sich, sondern auch in derselben identischen Beziehung *unterscheiden* sich das eine Negative, das bezogen wird, und

¹ Vgl. WL I, 117f.

das andere Negative, auf das jenes bezogen wird; das ‚als‘ zeigt „dieses Moment der Reflexivität“¹ an.

Dies ist des Negativen „derselbe Widerspruch“, den das Positive in sich hat. Das Positive und das Negative enthalten dieselbe Struktur des Widerspruchs zwischen „Gesetztsein oder Negation“ und „Beziehung auf sich“ (WL II, 66) in sich; ihnen liegt „dieselbe logische Struktur selbstbezoglicher Negativität“ zugrunde und ihre Widersprüche erweisen sich als „der *eine* Widerspruch der sich auf sich beziehenden Negativität“.² Das Positive geht notwendig, d. h. aufgrund seines eigenen Widerspruchs, in das Negative über und umgekehrt. Dieses wechselseitige Übergehen des Positiven und des Negativen ineinander aufgrund ihres eigenen Widerspruchs ist „die reflexionslogische Reformulierung der Dialektik von Sein und Nichts am Anfang der Logik“³. Der absolute Widerspruch des Positiven ist „unmittelbar“ der absolute Widerspruch des Negativen, und „das Setzen beider“ als selbständige Reflexionsbestimmungen macht zugleich „eine Reflexion“ (WL II, 66) als die ganze sich selbst ausschließende Reflexion aus. Diese *eine* Reflexion bildet die „nicht nur genetische, sondern auch logische Bedingung“ für den echten bzw. antinomischen Widerspruch, denn „die *Voraussetzung*“ der gleichgültigen Selbständigkeit der Reflexionsbestimmungen wird darin aufgehoben⁴ und die Selbstbeziehung und die Negativität schließen sich darin nicht mehr in der seinslogischen Weise aus, sondern sie bedingen sich notwendig wechselseitig⁵, und im Rahmen dieses wechselseitigen

¹ P. Rohs 1982³, 118. Er beschreibt so weiter: „Wir wissen aus der Schellingschen Transzendentalphilosophie um die Herkunft dieses ›als‹: es stammt aus dem ›Anschauen als begrenzt‹, bei welchem als unterschiedene Funktionen derselben ideellen Tätigkeit vorkommen ein Begrenzen und ein Hinausgehen über die Grenze. Das Begrenzen entspricht der einfachen, qualitativen Negation, das Hinausgehen dem Aufheben dieser einfachen Negation, dem Sich-Durchsetzen der Einheit gegen die Bestimmtheit. Das ›als‹ charakterisiert darum auch bei Hegel – ebenso wie das Insichsein des Etwas – die Subjektivität. ›Das *zweite* Negative (das Vermittelnde), das Negative des Negativen, zu dem wir gekommen, ist jenes Aufheben des Widerspruches, aber ist sowenig als der Widerspruch ein *Tun einer äußerlichen Reflexion*, sondern das *innerste, objektivste Moment* des Lebens und Geistes, wodurch ein *Subjekt, Person, Freies* ist.“ (WL II, 563) ... Die wahre Einheit ist erst der Grund, und dieser ist das ›Aufheben des Widerspruchs‹. ... Was Hegel hier als das ›innerste, objektivste Moment des Lebens und Geistes‹ darstellt, zeigt sich als Vollendung dessen, was Platon im Timaios als den Begriff der Seele gedacht hat. In diesem höchsten Punkt fallen die Erkenntnis der Form und die Erkenntnis des Selbst zusammen und gründen sich gegenseitig.“ (ebd., 118f.)

² Chr. Iber 1990, 462

³ Chr. Iber 1990, 464. Vgl. ders., S. 464f.: „Am Anfang der Logik ist der Vorgang des Umschlags von Sein und Nichts ineinander *unmittelbar* und eine nur für die äußere Reflexion mögliche Feststellung. Der Umschlag hat dort den Charakter der Unmittelbarkeit, weil Sein und Nichts immer schon ›*dasselbe*‹ sind, ohne daß der logische Grund dafür, der Widerspruch der Kategorien, zur Darstellung kam. Die Begriffe der ›Bewegung‹ und des ›Verschwindens‹ sind zwar gekennzeichnet durch den ›Unterschied‹ zweier Momente (Sein/Nichts), ›der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat‹ (WL I, 83), basieren also auf einem Widerspruch, ohne daß jedoch dieser Widerspruch als solcher thematisch ist.“ Ähnlich sagt Th. Kesselring (1997), daß es sich am Anfang der *Logik* nicht um „strikte logische Antinomien“ handelt, da dort „deren symmetrische Gestalt (wechselseitige Implikation der sich widersprechenden Prämissen) fehlt“. (ebd., 98 Anm. 14) Wenn Hegel „die Entwicklung von *Sein* über *Nichts* und *Werden* ins *Dasein*“ beschreibt, so bewegt der Anfang sich „in der äußeren Reflexion“, denn „auf dem Standpunkt des reinen Seins wären Sprache und diskursives Denken unmöglich“. (ebd., 98)

⁴ H. Fink-Eitel 1978, 131

⁵ H. Fink-Eitel 1978, 132

Bedingens kommt es zum „Ausgleich zwischen Negativität und Selbstbeziehung“¹. Die *selbstbezügliche Negativität* macht also den Begriff des Widerspruchs Hegels und dessen Struktur aus.

Selbst wenn das Positive und das Negative dieselbe widersprüchliche Struktur zwischen Selbstbeziehung und Negativität in sich enthalten, sind sie noch voneinander zu unterscheiden. Hegel besagt, daß das Positive „nur *an sich*“ dieser Widerspruch und das Negative dagegen „der *gesetzte* Widerspruch“ ist. (WL II, 66) Das ‚an sich‘ bedeutet, daß der Widerspruch des Positiven der „Widerspruch (qua Uneinlösbarkeit) eines *Geltungsanspruchs*“ der reinen Positivität² ist; das Positive geht zwar durch seine negative Selbstbeziehung bzw. Selbstimplikation in das Negative über, das es von sich selbst ausschließt, aber sein Anspruch auf die reine Positivität ist in diesem Übergehen uneinlösbar. Dagegen ist das Negative der *gesetzte* Widerspruch, weil es „in seiner Reflexion in sich, an und für sich Negatives oder als Negatives identisch mit sich zu sein“, zugleich wesentlich solche Bestimmung in sich enthält, „Nicht-identisches, Ausschließen der Identität“ zu sein; es ist dies, „*gegen die Identität identisch mit sich* zu sein, hiermit durch seine ausschließende Reflexion sich selbst von sich auszuschließen“. Also ist das Negative „die ganze, als Entgegensetzung auf sich beruhende Entgegensetzung, der absolute sich *nicht auf Anderes beziehende* Unterschied“. (WL II, 66)³ Hegel erklärt dieses widersprüchliche Verhältnis von Selbstbeziehung und Negativität hier mit den beiden zentralen Begriffen der Logik der Reflexionsbestimmungen, Identität und Unterschied, deren Nachfolgebegriffe Gleichheit und Ungleichheit und dann Positives und Negatives sind: Der Unterschied schließt als der absolute sich auf sich selbst beziehende Unterschied „die Identität“ von sich aus, aber somit „sich selbst“ (WL II, 66), weil er „als *Beziehung auf sich*“ sich als „die Identität selbst“ bestimmt, die er aber von sich „ausschließt“ (WL II, 66f.); wenn er „als das mit sich Identische ausgesprochen“ wird, so ist er zugleich „der Unterschied seiner von ihm selbst“. Er ist also er selbst und die Identität und macht den „ganzen an und für sich

¹ H. Fink-Eitel 1978, 134

² H. Fink-Eitel 1978, 127. Zu den weiteren Informationen über die Differenz beider Widersprüche des Positiven und des Negativen vgl. Chr. Iber 1990, 461f.

³ Wie H. Fink-Eitel (1978) zeigt, sind in der Logik der Reflexionsbestimmungen, einschließlich des Grundes, folgende unterschiedene Widerspruchsstrukturen gegeben: „a) Der *Unterschied* als ›Widerspruch *an sich*‹ ist auch schon eine negative Selbstimplikation, doch so, daß die Unbestimmtheit seiner Momente äußerlich unterscheidende und trennende Hinsichten erforderlich macht, wodurch der Widerspruch noch ab-, – weil auseinandergehalten werden kann. b) Der ›widersprüchliche Gegensatz‹ ist die letzte Gestalt des ›Unterschieds‹, in welcher die entgegengesetzten Seiten nicht mehr äußerlich voneinander abgetrennt werden können. Er ist vielmehr die *eine* Hinsicht des Getrenntseins der Entgegengesetzten selber, die aber dadurch *als* Entgegengesetzte von der Möglichkeitsbedingung ihres Selbstverhältnisses getrennt werden, (wie im einfachen konträren Gegensatz – Hinzufügung v. Vf.). c) Der ›gesetzte Widerspruch *an sich*‹ des Positiven ist der gesetzte Widerspruch des kontradiktorischen Gegensatzes, das Umschlagen von Selbstbeziehung in Gesetztheit. d) Das Negative schließlich ist der ganze ›gesetzte Widerspruch‹. e) Davon muß dann noch der in der ›Auflösung‹ des Widerspruchs *erhaltene* Widerspruch unterschieden werden.“ (ebd., 127)

seienden Unterschied“ aus.¹ Im Widerspruch des an und für sich seienden Negativen und somit des absoluten Unterschiedes ergibt sich die widersprüchliche Struktur der selbstbezüglichen Negativität klar; das an und für sich seiende Negative oder der absolute Unterschied ist echt selbstwidersprüchlich nur in einer logischen Situation, worin es bzw. er selbst die Beziehung auf sich ist.²

Der echte antinomische Widerspruch entsteht bei Hegel zwischen Gesetzsein als Negation und Reflexion-in-sich, die die Basis-Komponente aller Reflexionsbestimmungen ausmachen, negationstheoretisch gesehen zwischen Negativität und Selbstbeziehung. Er ergibt sich auch seiner Struktur nach sowohl zwischen den kategorialen Bestimmungen am Substrate als auch zwischen diesen Bestimmungen und dem reflexionslogischen Substrate. Hier geht es Hegel darum, „einen Begriff von Negativität zu entwickeln, der die Defiziente des (formallogischen) Begriffs logischer Negation bzw. die der Negation im metaphysischen Verstande ebenso überwindet wie die Mängel des auf Privation zurückführbaren Begriffs der mathematischen Negativität bei Kant“³. Der Widerspruch, der *die selbstbezügliche Negativität* zu seinem Wesen hat und den die Wesenslogik nicht nur als negative, sondern auch als *positive* Bestimmung in sich integriert, ist also „ein Widerspruch, der nicht der formallogische ist, sondern der für alle reflexionslogischen Strukturen konstitutive Widerspruch, in der Selbständigkeit die eigene Selbständigkeit aus sich auszuschließen“. Indem *alle* Reflexionsbestimmungen aufgrund der selbstbezüglichen Negativität das Ganze und zugleich ihr Moment bzw. die Reflexion-in-sich und zugleich das Gesetzsein sind, so sind sie in diesem Sinne selbstwidersprüchlich. „Die logische Funktion des Widerspruchs im System der Reflexionsbestimmungen besteht darin, die Selbständigkeit der selbständigen Reflexionsbestimmungen in ihrer Negativität zu dechiffrieren, durch welche sie sich als ineinander übergehende erweisen.“⁴

Indem der Widerspruch die selbstbezügliche Negativität zum Wesen hat, gehört er für Hegel zur „Natur der Denkbestimmungen“ und ist „nichts anderes als die innere *Negativität* derselben, als ihre sich selbst bewegende Seele“ (WL I, 52). Insofern kann man auch sagen, daß mit der Thematisierung des Widerspruchs in der *Wissenschaft der Logik* nicht nur die Reflexionsbestimmungen, sondern auch *alle* Denkbestimmungen aufgrund ihrer selbstbezüg-

¹ Enzy. I, § 120, S. 247. Vgl. PdG, S. 130: Der absolute Begriff des Unterschiedes ist „als innerer Unterschied, Abstoßen des Gleichnamigen als Gleichnamigen von sich selbst und Gleichsein des Ungleichen als Ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel oder *die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken*.“

² Wie in den sophistischen Paradoxien des alten Lügner, die dem Euklid-Schüler Eubulides von Milet zugeschrieben sind, werden alle logischen Bestimmungen bei Hegel aufgrund ihrer selbstbezüglichen Negativität auf sich selbst bezogen bzw. angewendet, damit sie sich in Widersprüche entfalten. Indem alles es selbst und sein Anderes, Hegels Terminologie nach, die negative Einheit ist, macht dies den Widerspruch aus.

³ Chr. Iber 1990, 251

⁴ Chr. Iber 1990, 450

lichen Negativität untersucht werden, wie sie in Wahrheit sind, und daß sie somit in den „*Widerspruch*“ als „ihre Wahrheit“ (WL II, 74) übergehen. Schon in der Seinslogik hat Hegel die Widersprüchlichkeit einer jeweiligen Kategorie des Seins als den Grund ihres Übergehens in die nächste Kategorie erwiesen¹ und, indem jede Reflexionsbestimmung die objektiv-logische

¹ Was die Vorgeschichte des wesenslogischen Widerspruchsbegriffs betrifft, die sich in der Seinslogik außer dem Ableitungszusammenhang der ‚Reflexionsbestimmungen‘ ergibt und wodurch dieser Zusammenhang noch eindeutiger gemacht werden kann, unterscheiden J. Behrens u. W. Kant (1979) „zwei seinslogische Widerspruchstypen“, die sich jeweils „bestimmten systematischen Entwicklungsschritten“ zuordnen lassen; sie entstehen an den ‚reflektierenden Bestimmungen des Seins‘, Etwas-Anderes und Endlichkeit-Unendlichkeit. Paradigma für den ersten Widerspruchstyp ist „der Bestimmungsprozeß am Etwas und dessen Übergang in die Endlichkeit“. Dieser Typ geht „von der Verschiedenheit“ aus und kommt in seiner Entwicklung „ohne Zuhilfenahme der *Gegensatzstruktur*“ aus. „Dieser Widerspruchstyp muß notwendig entstehen, wenn definiens – das Selbständige Bestimmende – und Prinzip – das die selbständigen Einzelnen Begründende – voneinander getrennt werden.“ „Verschiedenheit und Selbstwiderspruch werden gewissermaßen kurzgeschlossen.“ Die Auflösung des Selbstwiderspruchs von Etwas ist „das Aufgehen differenter einzelner Etwas in einer neuen Stufe seinslogischer Bestimmungslosigkeit und die Gleichsetzung von definiens der Selbständigkeit und Prinzip der Unterscheidung“. Paradigma für den zweiten Widerspruchstyp ist „das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit“. Dieser Typ entwickelt „aus der Kritik an der ›äußerlichen Reflexion‹ seinslogischer Verschiedenheit“ „eine Gegensatzstruktur, die sich charakterisieren läßt als 1. heterologische Intentionalität Entgegengesetzter, 2. kraft dieser Intentionalität wechselseitige Implikation und 3. reziproke Konstitution“; ein Koexistieren dieser Merkmale in einer komplexen Gegensatzform würde „den unendlichen Prozeß der *bestimmten Negation*“ definieren. Der Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Widerspruchstyp ist zunächst der, daß die Entgegengesetzten nicht „vereinzelte Bestimmte“ wie Etwas und Anderes sind, sondern „bestimmte Allgemeine: Endlichkeit und Unendlichkeit“. Die Aufhebung dieses Widerspruchstyps ist wie bei Hegel „die – verrufene – Einheit des Endlichen und Unendlichen, die Einheit, die selbst das Unendliche ist, welches sich selbst und die Endlichkeit in sich begreift“. In der Seinlogik fungiert „die bestimmte Negation“ als „operative Autonomie“: „Ihr Merkmal ist, daß sie als alternative Negation eine Bestimmtheit durch eine neue substituiert.“ Die Aufhebung seinslogischer Widerspruchstypen kann zustandekommen, wenn die bestimmte Negation „außer Funktion“ gesetzt wird. Um die Unabschließbarkeit des Alterierens abubrechen, verwendet Hegel in der Auflösung des ersten Widerspruchstyps das, was als „Verschiebungsprinzip“ bezeichnet wird; „die vorgängige Sphäre bestimmter Negation wurde in eine neue Sphäre der Bestimmungslosigkeit transformiert.“ Dagegen wird die Auflösung des zweiten Widerspruchstyps nur „durch Modifikation des Negationsprinzips“ geleistet; „die ›einzelne‹ bestimmte Negation wird als abhängige Funktion in einen *allgemeinen Negativitätsbegriff* integriert“, wenn auch dieser Gedanke in der ›affirmativen Unendlichkeit‹ noch nicht vollendet wird. (ebd., 170ff.) „Die Funktionsstufen der bestimmten Negation“ lassen sich folgendermaßen unterscheiden: „Im Bereich daseiender Bestimmtheit“ besitzt die bestimmte Negation als „alternative Negation“ uneingeschränkt „den Status operativer Autonomie“, bis sich aus dem ersten Widerspruchstyp und der Verschiebungslösung „ihre gegenständlichen Voraussetzungen“ verändern; ihr Bestimmungsgegenstand sind durch den Verdopplungsmechanismus der alternativen Negation „als gleichartig Gesetzte“: das unendlich verschiedene qualitative Dasein ist zu einem homogenen Medium geworden. Mit der Etablierung dieser Ebene neuer Gegenständlichkeit von verdoppelten Gleichartigen ist im Hinblick auf die seinslogische Kategorien-Entwicklung das Verschiebungsprinzip nicht mehr verwendbar. Mit der Auflösung des zweiten Widerspruchstyps in der affirmativen Unendlichkeit ändern sich zugleich „ihre (sc. bestimmter Negation) logisch-funktionalen Voraussetzungen“: Sie wird „abhängige Funktion absoluter Negativität“; „das Bestimmen richtet sich auf ihnen (sc. gleichartig Gesetzten) immanente Verhältnisse, Auflösungen bestehender Widersprüche werden durch Verhältnismkehrung vorbereitet und durch Einsatz des Negativitätsprinzips vollendet.“ Damit ändert sich zugleich der Widerspruchstyp; „nach der Etablierung der Negativität als der Aufhebungsform des zweiten Widerspruchstyps“ wird die Struktur des Widerspruchs, „da 1) die Sphäre des Seins als die Verdopplung Gleichartiger entwickelt ist und 2) durch die Einführung des reziproken Verhältnisses eine Substanzkategorie – zunächst als ›feste Summe‹, dann als ›absolute Indifferenz‹ – gegeben ist, die die Verhältnismomente schon immer als Substanzmoment versteht“, als ein Widerspruch aufgefaßt, der „Widerspruch dieser Substanz selbst“ ist. Damit ist „die Einheit des Selbstwiderspruchs“ vollzogen. Die letzte Kategorie des Seins bedient „zur Ermöglichung des Übergangs in das Wesen“ sich „einer Kombination beider Formen der Widerspruchsauflösung, also des Verschiebungs- und des Negativitätsprinzips“; „die absolute Indifferenz in ihrer letzten Bestimmung bringt eine Struktur hervor, die nicht mehr wie das bestimmte Negationsprinzip die selbständige Bestimmung der Momente festhält und auch nicht mehr die Momente nur als Verdoppelte in einer homogenen Sphäre zeigt, vielmehr existieren die Momente der absoluten Indifferenz gar nicht mehr als Seiende, sondern nur als Gesetzte. Sie sind damit nur von ihrer Substanz getragen und bestimmt, gegensätzlich bestimmt, aber immer auf

Struktur der selbstbezüglichen Negativität in sich enthält, Hegels Terminologie nach, als die negative Einheit das Ganze und ein Moment ist, weist der Widerspruch sich offensichtlich als die wesentliche treibende Kraft für *die Selbstbewegung der Sache selbst* in der ganzen bisher entwickelten Logik nach und macht den logischen Grund und Wahrheit aller Denkbestimmungen aus. In diesem Sinne übt er „eine zentrale Funktion der Begriffsbewegung“¹ aus; er ist „das Prinzip aller Selbstbewegung, die in nichts weiter besteht als in einer Darstellung desselben“ (WL II, 76).² Anders formuliert ist in jeder Denkbestimmung „Selbstbeziehung ... dialektisch nur möglich und vertretbar, wenn sie in einem und zugleich ... Beziehung auf Anderes sei“; dieser Widerspruch, der zwischen Selbstbeziehung und Fremdbeziehung entsteht, bedingt allein gerade „die Prozessualität solcher Kategoriendialektiken“.³ So erweisen sich „die widersprüchliche Bestimmtheit der Kategorien“ und „die kategoriale Selbstanwendung“ im Rahmen der logischen dialektischen Gedankenführung in der *Wissenschaft der Logik* als „wechselseitig Resultate voneinander“.⁴ Der Widerspruch und die (selbstbezügliche) Negativität sind „die beiden Begriffe, mit denen Hegel die relationale Grundstruktur aller Kategorien, und damit die Grundproblematik der Logik analysiert“⁵; sie sind „die beiden generativen, systembildenden Kräfte innerhalb der *Wissenschaft der Logik*“⁶.

ihre Einheit nicht nur bezogen, sondern zurückgeführt.“ „Die Substanz ist das Setzen der Gesetzten als Entgegengesetzter und unter der Dominanz der Einheit die Aufhebung des gesetzten Widerspruchs. Diese Struktur der absoluten Negativität ist das Wesen.“ „Dieser neue Widerspruchstyp ist die wesenslogische Elementarform, in der Kategorien entwickelt werden. Der Bestimmungsprozeß des Wesens wird sich zeigen als Selbstdifferenzierung in einer dynamischen Widerspruchseinheit.“ (ebd., 174ff.)

¹ Chr. Iber 1990, 450

² Hegel greift auch in der Anmerkung des Widerspruchskapitels auf, daß „*der Trieb* überhaupt“, „Appetit oder Nisus der Monade, die Entelechie des absolut einfachen Wesens“ aufgrund ihrer Struktur der selbstbezüglichen Negativität „die innere, die eigentliche Selbstbewegung“ ausdrücken. (WL II, 76) Dazu vgl. Chr. Iber 1990, 510ff.: Z. B. Leibnizische Monadenlehre ist nach Iber „ein Versuch einer nicht-mechanistischen metaphysischen Kosmologie“. Der Appetitus oder Nisus der Monade ist bei Leibniz „das spontane ›Streben‹, aufgrund dessen die Monaden von einer ›Perzeption‹ zur anderen gelangen; er ist „die ›Quellen ihrer inneren Handlungen‹“ (vgl. Leibniz, *Monadologie* §§ 15, 18; ders., *Prinzipien der Natur und Gnade* §§ 2, 3). Die Monaden stehen durch ihre Perzeptionen, die sie aktiv hervorbringen, in „einem universalen Beziehungszusammenhang aufeinander“. Der Appetitus der Monaden ist also „das den Monaden immanente teleologische Prinzip“, wodurch Leibniz „einen inneren Zusammenhang der Bestimmungen in den Monaden“ herstellt. Die Perzeptionen kommen den Monaden „nach dem Prinzip ›praedicatum inest subiecto‹“ zu. Sie werden bei Leibniz im Subjekt nicht wie bei Kant aufgrund des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch, d. i. „analytisch“ enthalten, sondern „faktisch“ oder „kontingent“. (ebd., 510) Dies erklärt Leibniz durch „das teleologische Prinzip des Appetitus der Monaden, wonach alles, was den Monaden nur faktisch zukommt, ihnen aufgrund des Willens Gottes zukommt, dessen Vollkommenheitsideal des Monaden-Universums das Telos abgibt, auf das der Appetitus der Monaden gerichtet ist“. Hegels Lehre vom Widerspruch kann nach Iber als „Kritik am Prinzip der Teleologie in Leibniz' Monadenlehre“ zu verstehen sein. „›Widerspruch‹ und ›Negativität‹ ersetzen den Appetitus der Monaden. So wie der Monadenappetitus das nicht-analytische Enthalten der Bestimmungen in der Monade herstellt, so ergibt sich für Hegel der innere Zusammenhang zwischen an sich entgegengesetzten, analytisch in den Dingen nicht enthaltenen Bestimmungen und den Dingen nur durch die Beziehung der Negativität, die zwischen den Dingen und den entgegengesetzten Bestimmungen besteht.“ (ebd., 511) Der Widerspruch ist das „Prinzip aller Selbstbewegung“ der Dinge und nach seiner positiven Seite „absolute Tätigkeit und absoluter Grund“. (WL II, 76, 78)

³ W. Becker 1978, 81

⁴ W. Becker 1978, 79

⁵ Chr. Iber 1990, 17

⁶ Chr. Iber 1990, 451

Es ist hier eine Notiz zu machen: Wie die anderen Reflexionsbestimmungen kann der Widerspruch auch in einem Satze aufgefaßt werden, der heißt: „»Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend.«“ (WL II, 74)¹ Z. B. ist ein Ding insofern *an sich selbst widersprüchlich*, als es „in einer und derselben Rücksicht“ „*in sich selbst*“, nämlich als ein Insichsein auf sich selbst bezogen (Ausschließen) und zugleich als die negative Selbstbeziehung „*das Negative seiner selbst*“ (Einschließen) ist. (WL II, 76)² Diese beiden Merkmale, Selbstbeziehung und Negativität, machen die widersprüchliche Struktur aller Dinge aus. Indem der Widerspruch „das entwickelte Nichts“ ausdrückt, das schon in dem Satz der Identität so enthalten ist, daß dieser „*nichts*“ sagt (WL II, 74f.)³, besteht das Nichts des Widerspruchs darin, daß „alle Einzeldinge, aufgrund ihrer Bestimmtheit *gegeneinander*, sich negativ *zu sich selbst* verhalten“. Diese selbstbezügliche Negativität ist „der Grund, warum die Dinge nicht einfach sind, was sie sind, sondern *in dem*, was sie sind, gar nicht bestehen können“⁴. Die Dinge müssen aufgrund ihrer eigenen Widersprüchlichkeit sich verändern, zugrunde gehen und damit auch zum Grunde gehen; sie sind in ihrer gleichgültigen Mannigfaltigkeit überhaupt dies, „widersprechend an sich selbst, *in sich gebrochen zu sein und in ihren Grund zurückzugehen*“ (WL II, 79). So entspricht ihr unmittelbares Dasein nicht dem, was sie an sich sind, nämlich ihrem Begriffe; sie sind jedes „seinen Halt nicht in sich selbst Habendes“⁵. Der Widerspruch bezeichnet damit die ihrem Begriffe nicht entsprechende Realität aller Dinge und, indem er als die selbstbezügliche Negativität zugleich als ‚sich aufhebender‘ eine Realität hat⁶, bedeutet die ihrem Begriffe gemäße Realisierung aller Dinge selber ihre Selbstaufhebung.⁷ Jedes Ding

¹ Chr. Iber (1990) interpretiert diesen Satz so: „Jeder als |A| bestimmte Gegenstand muß als Beziehung der einfachen Identität mit sich unter *Ausschluß* der entgegengesetzten Bestimmungen +A und –A und zugleich als Beziehung der Ungleichheit gegenüber sich selbst unter *Einschluß* der entgegengesetzten Bestimmungen +A und –A begriffen werden.“ „Der Hegelsche Satz des Widerspruchs bezeichnet also das Zugleich der Ein- und Ausschlußbeziehungen zu entgegengesetzten Bestimmungen, die jeder Gegenstand an sich selbst hat.“ (ebd., 501)

² Hegel thematisiert diesen Widerspruch des Dinges in einem Unterkapitel der ›Erscheinung‹ in der Wesenslogik: C. *Die Auflösung des Dings* mit dem Begriff der *Porosität* (vgl. WL II, 142ff.) weiter.

³ Vgl. M. Wolff 1986a, 128 Anm. 27: „Diese etwas kühn, wenn nicht mystisch wirkende Bemerkung vergleiche man mit Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*, 4.461: ›Der Satz zeigt was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, daß sie nichts sagen.‹ Die Parallele wird noch deutlicher, wenn Wittgenstein in 4.4611 (allerdings nur andeutungsweise) den Begriff der Kontradiktion mit dem Begriff der Null in Beziehung setzt. Hegel entwickelt über diese Beziehung im Widerspruchskapitel seiner *Wissenschaft der Logik* eine ausführlichere Theorie. Man übersehe aber auch nicht den Gegensatz zwischen Wittgenstein und Hegel. 4.462: ›Tautologie und Kontradiktion sind nicht Bilder der Wirklichkeit. Sie stellen keine mögliche Sachlage dar. Denn jene läßt *jede* mögliche Sachlage zu, diese *keine*.‹“

⁴ M. Wolff 1986a, 128

⁵ Enzy. I, § 131 Zusatz, S. 263

⁶ Darüber, daß die selbstbezügliche Negativität sowohl den Widerspruch als auch dessen Selbstaufhebung ausmacht, wodurch der Widerspruch seine Realität hat, siehe III.2.1. *Negativität und Widerspruch*

⁷ An einer anderen Stelle besagt Hegel, daß „die *endlichen* Dinge“ dies sind, „daß ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d. i. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zwecke nicht in Übereinstimmung ist“ (Enzy. I, § 193, S. 348). Dies zeigt die Unwahrheit der Dinge an. „Ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele)“ sind zwar „vereinigt“, „sonst wären die Dinge nichts“, aber „diese ihre Momen-

ist so „ein in sich selbst widersprechendes, aber ebenso sehr der *aufgelöste Widerspruch*“ und eben damit eine „negative Einheit“ mit sich. (WL II, 79)¹ Der Widerspruch macht also „die Wahrheit und das Wesen der Dinge“ aus. (WL II, 74) In diesem Sinne sagt Hegel in der *Differenz*-Schrift so: „Die Antinomie, der sich selbst aufhebende Widerspruch ist der höchste formelle Ausdruck des Wissens und der Wahrheit.“² In diesen Zusammenhang gehört auch Hegels *Habilitationsthese*: „Contradictio est regula veri, non contradictio falsi.“³

IV.2.4.2. Die Reflexionseinheit

Das Positive und das Negative, die als die *an und für sich* seienden wesentlichen Reflexionsbestimmungen gesetzt sind, heben in „der sich selbst ausschließenden Reflexion“, wodurch sie sich als *selbstwidersprüchlich* erwiesen haben, jedes „in seiner Selbständigkeit“ „sich selbst“ auf (WL II, 67); „ihre Selbständigkeit ist ihre Auflösung“ (WL II, 86). Sie gehen so aufgrund ihrer eigenen Widersprüche wechselseitig ineinander über; ihre „Zweiheit“, die auf ihrer gleichgültigen Selbständigkeit beruht, ist als „vollkommener Gegensatz“ damit ein „*Schein*“ (WL II, 252) und sie sind jedes schlechthin „das Übergehen“ bzw. „das sich Übersetzen seiner in sein Gegenteil“ (WL II, 67); in demselben Sinne erfaßt Hegel am Ende der Wesenslogik ›das absolute Verhältnis‹, das „der *als Schein gesetzte Schein*“ (WL II, 217) ist, als „den absoluten Widerspruch“ bzw. „die ursprüngliche *Einheit* substantieller *Verschiedenheit*“ (WL II, 239). Dieser Sachverhalt macht „das Wesentliche“ (WL II, 77f.) für die Entstehung des antinomischen Widerspruchs und dessen Selbstaufhebung aus; das Übergehen bzw. Sichübersetzen seiner in sein Gegenteil ist, mit D. Wandschneider zu sprechen, „ein *notwendiger Übergang*“ für den antinomischen Charakter des dialektischen Widerspruchs; indem dieser antinomische Widerspruch allein sich auflöst, macht er zugleich „*untrennbare Zusammengehörigkeit* der Glieder zur *Synthesebildung*“ aus.⁴ „Dies rastlose Verschwinden der Ent-

te“ sind „sowohl bereits verschieden als überhaupt trennbar“. (Enzy. I, § 168, S 319). Damit entsteht zwischen Vereinigung und Trennbarkeit ein Widerspruch der Dinge. Dieser Widerspruch hebt sich dadurch auf, daß die Dinge „ein Unwahres“ und „als *für sich*“ „einseitig und nichtig“ sind, und daß ihre (negative) Identität „als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind“, aufgezeigt wird. (Enzy. I, § 193, S. 349f.)

¹ Hier äußert sich Hegel so weiter: „Das Ding, das Subjekt oder der Begriff ist als in seiner Sphäre in sich reflektiert sein aufgelöster Widerspruch, aber seine ganze Sphäre ist auch wieder eine *bestimmte, verschiedene*; so ist sie eine endliche, und dies heißt eine *widersprechende*. Von diesem höheren Widerspruche ist nicht sie selbst die Auflösung, sondern hat eine höhere Sphäre zu ihrer negativen Einheit, zu ihrem Grunde.“ (WL II, 79)

² Hegel Bd. 2, S. 39

³ Hegel Bd. 2, S. 533. K. Rosenkranz (1977) interpretiert den zweiten Teil dieses Satzes so: Contradictio non est contradictio falsi (ebd., 157).

⁴ D. Wandschneider 1995, 108. Wandschneider unterscheidet sich jedoch ‚in einem wesentlichen Punkt‘ von Hegels Auffassung so: „Nach Hegel scheint es so zu sein, daß eine *Begriffsbedeutung in ihr Gegenteil umschlägt* (z. B. <Sein> in <Nichts>, <endlich> in <unendlich>). Ein solches Umschlagsphänomen gibt es nach den hier

gegengesetzten in ihnen selbst“ hat „die *nächste Einheit*“ zum *Resultate*, die durch den Widerspruch zustande kommt. Sie ist zunächst „die *Null*“. (WL II, 67)¹

Die sich selbst ausschließende Reflexion des Widerspruchs kollabiert sich damit „zum absoluten ›Null‹-punkt reflexionslogischer Bestimmtheit“ und stellt durch sich selbst „den absoluten Anfangspunkt der spekulativen Logik“ wieder her²; der Anfang der *Logik* war „das unbestimmte Unmittelbare“, das „reflexionslose Sein“ oder „*Sein, reines Sein*, – ohne alle weitere Bestimmung“. (WL I, 82) Dies Resultat ist jedoch reflexionslogisch so zu verstehen: „Absolute Nicht-Reflexion ist das bestimmbare Resultat von Selbstreflexion.“³ In dieser Auffassung des Resultats der Selbstaufhebung des Widerspruchs kommt es wieder einmal zur Thematisierung der beiden zentralen Explikationsmittel der spekulativen Logik, d. h. der ersten, bestimmten Negation, die für Hegel als Interpretament von Selbstbeziehung bzw. Selbstidentität zum Widerspruche führt, und der zweiten, selbstbezüglichen Negativität, die den Widerspruch und dessen eigentliche Struktur auf den Begriff bringt. Daraus folgt Hegel vorher gesagt: Während die Analyse des Widerspruchs mit dem Resultate der Null durch die erste bestimmte Negation nur eine „formelle Bestimmung“ desselben (WL II, 67) ausmacht, kann

entwickelten Überlegungen ... jedenfalls nicht in *der* Form, daß eine Bestimmung wie <Sein> ihr Gegenteil <Nichtsein> *hervorbringt*, sondern beide gehören im Sinn des Komplementaritätsprinzips *intrinsisch zusammen*, d. h. die Gegensatzbestimmungen sind von vornherein als dichotom-ausschließend – eben als *komplementär* – charakterisiert. Und diese Komplementarität ist dabei nicht *Folge* einer dialektisch-antinomischen Struktur, sondern *erzeugt* diese umgekehrt erst. Erst innerhalb dieses dihaietischen Rahmens, der durch komplementäre Gegensatzbestimmungen aufgespannt wird, findet danach Dialektik und dialektischer Umschlag statt. Die Dialektik ist hier eine Folge des Gegensatzes, während bei Hegel umgekehrt der Gegensatz eine Folge der Dialektik zu sein scheint.“ (ebd., 114)

¹ Diese ‚Null‘ ist zu unterscheiden von ‚nihil negativum‘, das, indem einem Dinge ein Widersprüchliches beigelegt wird, schlechterdings *nicht gedacht* werden kann (vgl. Kant, KdrV, A 291f., B 348f.), und auch von ‚nihil privativum‘ als Resultat der Aufhebung nur der *Folgen* real entgegengesetzter Bestimmungen (vgl. Kant, NG, A 4). Für Hegel ist die Null als Resultat der Aufhebung des Widerspruchs kein nihil privativum, weil „die Bestimmungen bzw. der Gegenstand selbst“, die als widersprechend *bestimmt* sind, durch ihre eigenen Widerspruch aufgehoben werden, und auch kein nihil negativum, weil die Null nicht „durch Undenkbarkeit“ definiert ist. Die Null ist in der Tat zu verstehen als „die in sich widersprüchliche ›negative Einheit‹ (WL II, 79), die den Widerspruch ausmacht“. (Chr. Iber 1990, 466)

² H. Fink-Eitel 1978, 128f. Hier stellt Fink-Eitel so fest: „Dem Resultat des Widerspruchs von Positivität und Negativität entspricht *nur eine* Stelle im bisherigen Gang der ›Wissenschaft der Logik‹: ihr Anfang. Das Positive und das Negative ›richten sich zugrunde‹, und vom ›Wesen‹ sagt Hegel: ›Es widerspricht sich ... in sich selbst, weil es solches in sich vereinigt, das sich entgegengesetzt ist; eine solche Vereinigung aber zerstört sich.‹ (WL I, 113) Sowohl der Rechtsgrund einer (antizipierenden) Verwendung der reflexionslogischen Bestimmungen ›Widerspruch‹ und ›Entgegensetzung‹ an einer Stelle, die durch totale Absenz jeder Reflexivität gekennzeichnet ist, als auch die Legitimität des Anfangens damit wird deutlich. Die *Wissenschaft* der Logik wird durch die Thematisierung ihrer eigenen Explikationsmittel, der Reflexionsbestimmungen, zu einem Punkt geführt, an dem die Reflexion *sich* das *Unsaßbare* wird. Die ›Null‹, das Entfallensein der Reflexion durch sich selbst, reformuliert als absolute Negation logischer Bestimmtheit den *prälogischen*, spekulativen Anfang, und zwar als *Folge* (reflexions-)logischer Bestimmtheit.“ (ebd., 129)

³ H. Fink-Eitel 1978, 129. Er beschreibt so weiter: „Trat dies Resultat am Anfang ihres Bestimmungsprozesses als die *Voraussetzung* ihres kontingenten *Gegenstandes* auf, so schließt sich die logische *Wissenschaft* in ihm nunmehr mit sich zusammen. Das Verwiesensein der Reflexion auf ein ihr gegenüber äußerlich Kontingentes ist ihre *innere* Kontingenz. Alles andere ist die spekulative Logik denn die Präntention, logische Sukzession sei schon gleichbedeutend mit sachlichem *Fortschritt*. Die Wesenslogik hat ihren Anfang in der Logik des Seins nicht verlassen, sondern reproduziert ihn in sich.“ (ebd., 129)

„sein ›wahrer Inhalt‹ nur dann erschlossen werden ..., wenn seine Genese als systematische Implikation seiner selbst und nicht als abstraktes ›Vorher‹ aufgefaßt wird“¹. Dies erfaßt Hegel als „die *Negation der bestimmten Sache*, die sich auflöst“ (WL I, 49).² Damit zielt Hegel darauf ab, „der Reflexion diejenigen Bedingungen zu sichern, die es erlauben, ihr den Status eines Bestimmungsgrundes ... zu verleihen“.³

Wie gezeigt, *löst sich der Widerspruch aufgrund der selbstbezüglichen Negativität auf*, die selbstbezügliche Negativität, wodurch das Wesen als *die totale Reflexion* definiert wurde, macht sowohl den Widerspruch als auch seine Selbstauflösung aus und stiftet die negative Einheit der sich nicht analytisch ineinander enthaltenden entgegengesetzten Bestimmungen. In diesem Sinne ist der Widerspruch aufgrund der selbstbezüglichen Negativität „*absolute Tätigkeit* und absoluter Grund“ (WL II, 78). Die Selbstaufhebung des Widerspruchs enthält so nicht bloß „das *Negative*“, sondern auch „das *Positive*“ in sich. (WL II, 67)⁴ Der Widerspruch

¹ H. Fink-Eitel 1978, 130

² Für das *positive* Resultat der Auflösung des Widerspruchs spricht Hegel über die methodischen Bedeutungen der *bestimmten Negation* bes. in der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* (vgl. PdG, S. 74) und in der *Wissenschaft der Logik*: Die bestimmte Negation ist „das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen“ (WL I, 49), „das Wichtigste im vernünftigen Erkennen“ (WL II, 561), und durch sie bildet sich „das System“ der Entgegengesetzten, die jedes selber „die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten“ sind. (WL I, 49) Weil jedoch der Begriff der bestimmten Negation dann in Gefahr wäre, wenn er als „die *äußerliche* Negation“ (WL II, 14), „eine *bestimmte* Negation“ (WL II, 18) oder „ein relatives Negieren“ (WL II, 39) mißverstanden werden kann, muß er nur in bezug auf den Begriff der *selbstbezüglichen Negativität* verstanden werden, durch den seine methodische Bedeutung mit *positivem Resultate* versichert werden kann.

³ H. Fink-Eitel 1978, 134. Nach Fink-Eitel heißt die Auflösung des Widerspruchs nicht „Suchen von Hinsichten, die ihn (sc. den Widerspruch) zu vermeiden helfen“, sondern „Kontextveränderung durch Beseitigen der Bedingungen, die zu ihm führten“. (ebd., 133f.) Um von der *positiven* Auflösung des Widerspruchs die Rede zu sein, müssen „zwei Bedingungen“ erfüllt sein: Erstens muß der Gedanke der Selbstbeziehung „auf eine nicht-tautologische und nicht-zirkuläre Weise“ gefaßt werden können; „das aber ist nur dann möglich, wenn er in Beziehung auf ein ›Gesetzsein‹ steht, welches nicht mehr nur ein der Reflexion gegenüber Negatives ist, sondern eine Selbständigkeit impliziert, die im Begriff des ›Anderen‹ angezeigt ist.“ (ebd., 137) Zweitens muß die Auflösung des Widerspruchs „mittels einer veränderten Beziehungsweise“ expliziert werden, die „mit den bislang entwickelten Mitteln nicht mehr faßbar“ ist, nämlich einer „intersubjektiven“ Beziehungsweise; „Selbstbeziehung impliziert eine innere Differenz, ein in-ih-er-von-ih-er-unterschiedenes Gesetzsein, und die Beziehung der Negation auf sich ist nicht mehr gleichbedeutend mit Entfallen der Negation, der Bestimmtheit, wenn das Gesetzsein, das Negative in die Beziehung auf sich als das miteinbezogen wird“, was es dem entwickelten „intersubjektiven“ Strukturgefüge nach ist. (ebd., 138) So kommt die Auflösung des Widerspruchs „durch die *antizipierte* Realität intersubjektiver Anerkennungsverhältnisse“ zustande (ebd., 143); sie ergibt sich „durch die jedesmalige Überführung ‚dinghafter‘ Verhältnissen in eine antizipierte Gestalt intersubjektiver Beziehungen“ (ebd., 144). Gegen diese intersubjektiven Versuche sagt Hegel in der Seinslogik explizit so: „Die Auflösung dieses Widerspruchs ist nicht die Anerkennung der *gleichen Richtigkeit* und der gleichen Unrichtigkeit beider Behauptungen – dies ist nur eine andere Gestalt des bleibenden Widerspruchs –, sondern die *Idealität* beider, als in welcher sie in ihrem Unterschiede, als gegenseitige Negationen, nur *Momente* sind“. So besteht „die Natur des spekulativen Denkens“ „in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit“ (WL I, 168), und darin, „daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber, daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt“ (WL II, 76).

⁴ Um das Verständnis des folgenden Textes noch klar zu machen, ist es zu beachten, daß Hegel die Begriffe ‚Positives‘ und ‚Negatives‘ auf verschiedene Weisen benützt: Sie sind z. B. erstens die kategorialen Reflexionsbestimmungen am Substrate, damit sie beide als das Gesetzsein gelten, zweitens deutet das Positive auf das Substrat und das Negative auf die kategorialen Reflexionsbestimmungen hin, drittens bedeuten sie die positive bzw. die negative Seite als Resultat der Selbstaufhebung des Widerspruchs und viertens zeigt das Positive das Wesen als Grund und das Negative ist als das Gesetzsein der selbständige Gegensatz bzw. Widerspruch. Aber

löst sich damit nicht nur in die Null auf, sondern geht auch in „seine negative Einheit“ (WL II, 79) zurück. Diese negative Einheit „enthält“ „als Resultat“ zugleich das, „woraus es resultiert, als aufgehoben in sich“; sie ist „nicht ohne dasselbe“.¹ Sie ist also überhaupt nicht „ein leeres“ bzw. die Null, sondern „eine Einheit, welche das Negative entgegengesetzter Bestimmtheiten ist“², nämlich „dasjenige, welches *das Eine* und *sein Anderes*, *sich* und *sein Entgegengesetztes*, in sich selbst enthält“³. So sagt Hegel: „das Negative [ist] ebensosehr positiv“ (WL I, 49) oder „die Negation der Negation ... ist das Positive.“ (WL II, 64)⁴

Hegel reformuliert diesen Gedanken reflexionslogisch so: „die sich selbst ausschließende Reflexion“ des Widerspruchs ist zugleich „*setzende* Reflexion“. (WL II, 67) Die *bestimmende* Reflexion als vollendete Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion hat sich zur *außer sich gekommenen* Reflexion bestimmt (WL II, 34); diese außer sich gekommene bestimmende Reflexion hat die Logik der Reflexionsbestimmungen konstituiert, in die die Reflexion als in die Sphäre ihres Gesetzseins verloren ist. Diese bestimmende Reflexion hat sich danach als die sich selbst *ausschließende* Reflexion (WL II, 65) vertieft. Wenn das Positive und das Negative, die jedes selbst das ganze Ausschließen sind, sich selbst aufheben und „eine Reflexion“ (WL II, 66) ausmachen, dann „reflektiert sich“ die sich selbst ausschließende Reflexion, wodurch der „*Widerspruch*“ entstand, „in sich selbst“ und geht in ihren „*Grund*“ zurück (WL II, 36), damit sie als Bestimmungsgrund zur *setzenden* Reflexion bestimmt wird. Das Wesen als Reflexion ist die sich selbst ausschließende Reflexion, die unmittelbar selbst die setzende Reflexion ist. Diesen ganzen Prozeß der bestimmenden Reflexion nennt Hegel „die Reflexion des Bestimmens in sich selbst“ (WL II, 17); durch diese *Reflexion in sich* ist der durch seinen Selbstausschluß herbeigeführte Verlust des Wesens in das Gesetzsein (WL II, 34) nunmehr korrigiert und dieser Verlust ist selbst zu einem Moment des Wesens als totaler Reflexion geworden. Das Wesen geht somit in seinem Gesetzsein mit sich selbst zusammen und ist das Insichsein in seinem Gesetzsein; „das Insichsein des Wesens“ ist „der *Grund*“.⁵

diesen verschiedenen Weisen liegt bei Hegel die negative Einheit von beiden Explikationsmitteln zugrunde, die die Grundstruktur der selbstbezüglichen Negativität ausdrückt. Diese komplexe Struktur gibt uns Aufschluß darüber, warum die gesamte Struktur des Wesens sowohl symmetrisch als auch reflexiv bzw. asymmetrisch, oder horizontal und zugleich vertikal interpretiert werden kann.

¹ Enzy. I, § 81 Zusatz 2, S. 176

² JS II, S. 93

³ Enzy. I, § 120, S. 247

⁴ Vgl. Igor S. Narski 1986, 189: „Die formallogische ›Zuspitzung‹ des Widerspruchs ist seine vollständige Reduktion auf die kontradiktorische Formel der Aussage $a \cap \bar{a}$, die in einem zweiwertigen Kalkül nach dem Gesetz vom ausgeschlossenen Widerspruch $-(a \cap \bar{a})$ falsch ist. Die dialektische ›Zuspitzung‹ des Widerspruchs geht in der Regel nicht von der klassischen formallogischen Negation (auch hier passen Negationen nicht völlig, die mehrwertigen Kalkülen eigen sind) aus, sondern von der dialektischen Negation, d. h. von der ›Aufhebung‹, die ... in sich die Momente a) der eigentlichen Negation, b) der Aufbewahrung des rationalen Inhalts dessen, was negiert wird, und c) der Elevation auf ein fortschrittliches Entwicklungsniveau einschließt.“

⁵ Enzy. I, § 120, S. 247

Diese Gedankenführung ist noch im Detail darzustellen. Das Positive und das Negative machen „das *Gesetzsein* der Selbständigkeit“ (WL II, 67)¹ aus, in das die bestimmende Reflexion verloren ist. Indem sie aufgrund ihrer eigenen Widersprüche sich selbst aufheben, hebt mit dieser „Negation ihrer durch sie selbst“ (WL II, 67) das Gesetzsein der Selbständigkeit als *Negation* der Reflexion sich selbst auf. Diese Begriffsmittel ‚Gesetzsein als Negation‘ und ‚Selbständigkeit als Reflexion-in-sich‘ haben bisher zur Definition aller Reflexionsbestimmungen und des diesen immanenten Widerspruchs eine zentrale Rolle gespielt. Das Gesetzsein der Selbständigkeit bedeutet, daß jede Reflexionsbestimmung als „in sich reflektiertes Gesetzsein“ (WL II, 37) durch ihre Reflexion-in-sich „den wesentlichen Schein“ der Selbständigkeit (WL II, 34) *an ihr selbst* hat. Dieses Gesetzsein der Selbständigkeit ist das, „was in Wahrheit im Widerspruch zugrunde geht“ (WL II, 67). Deswegen geht es nunmehr in der Selbstaufhebung des Widerspruchs um die Aufhebung dieses wesentlichen Scheins der Selbständigkeit und damit um die Gewinnung einer anundfürsichseienden Selbständigkeit, in die alle Reflexionsbestimmungen als in ihr Wesen und ihre Wahrheit zurückgehen und die als ihr wahrhaftes Bestehen der *Grund* ist. In diesem Sinne sagt Hegel, daß „*eines* und sein *Anderes*“, hier das Positive und das Negative, jedes „sein Bestehen so in dem Anderen [haben], daß es zugleich nur in dessen *Nichtbestehen* ist“; indem dieser Widerspruch zwischen Bestehen und Nichtbestehen sich aufhebt, ist „die Reflexion desselben in sich“ so „die *Identität* ihres beiderseitigen Bestehens, daß *das Gesetzsein des einen auch das Gesetzsein des anderen* ist“ (WL II, 151), und zwar in ihrer *Identität* als Grund. Der Grund ist vorher gesagt „diese vollendete Selbständigkeit“ (WL II, 69), worin das Positive und das Negative nicht nur *zugrunde gehen*, sondern auch als die Gesetzseins *des* Grundes so *sich erhalten*, daß ein Zusammengehen des Grundes mit sich selbst in seinem Gesetzsein ermöglicht wird.

„Die Reflexion-in-sich“, wodurch das Positive und das Negative zu „selbständigen Beziehungen auf sich“ werden, sichert zwar „ihre Selbständigkeit“, aber „als *unterschiedener* Momente“. Sie enthalten daher nur „*an sich*“ diese Selbständigkeit in sich; sie sind als unterschiedene Momente der ausschließenden Reflexion „entgegengesetzte“ Beziehungen auf sich, und daß sie *an sich* selbständig sind, macht „ihr (Entgegen-)Gesetzsein“ aus. Aber „ihre ausschließende Reflexion“, die sie selber sind, hebt auch „dies Gesetzsein“ auf und macht sie zu

¹ Hegel dokumentiert mit diesem Terminus ‚*Gesetzsein* der Selbständigkeit‘ ein Spannungsverhältnis von Gesetzsein und Selbständigkeit bzw. Negativität und Selbstbeziehung, die der Verstand nur durch „ein *Auch*“ (Enzy. I, § 114 Anm., S. 236) vereinigt, und die beide jedoch eine widersprüchliche Struktur konstituieren. Dies hält Hegel aber offenbar „für kein geringeres, sondern im Gegenteil für das allerschwerste Problem, mit welchem es die ganze ›Logik‹ (und wohl auch der Leser dieser ›Logik‹) zu tun hat“ (M. Wolff 1981, 128f.). Indem nachgewiesen wird, daß der Widerspruch nicht nur zugrunde geht bzw. zur Null führt, sondern auch in seinen Grund zurückgeht, wird das bisher unausgeglichene Verhältnis von jenen beiden Explikationsmitteln beseitigt bzw. neu gefaßt werden, damit die Einheit des Wesens nunmehr als Grund definiert wird.

„fürsichseienden Selbständigen“, nämlich zu solchen, die nicht nur *an sich*, sondern „durch ihre negative Beziehung auf ihr Anderes“ selbständig sind; „ihre Selbständigkeit“ ist auf diese Weise auch *an ihnen selbst* gesetzt. Sie sind so jede die *an und für sich* seiende Reflexionsbestimmung. Aber sie heben gerade durch ihre eigene ausschließende Reflexion zugleich in ihrer Selbständigkeit sich selbst auf und machen sich zu „einem Gesetzsein“. Dies macht ihre eigenen Widersprüche aus; „ihr Setzen“ als Selbständigkeit ist also unmittelbar zugleich ihr Setzen als Gesetzsein. Indem sie sich als „das mit sich Identisches“ setzen, aber sie in diesem Setzen vielmehr sich als „das Negative“ setzen, oder indem sie sich als „ein mit sich Identisches“ setzen, das zugleich „Beziehung auf Anderes“ ist, sagt Hegel: „*Sie richten sich zugrunde*“. (WL II, 67) „Die Reflexionsbestimmung, indem sie zugrunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein“ (WL II, 80) und damit sich selbst widersprüchlich zu sein.

Nunmehr betrachtet Hegel die ganze ausschließende Reflexion als *solche*, damit die folgende Analyse des Widerspruchs weiterführen kann, um nicht nur die negative Seite, sondern auch die positive Seite der Selbstaufhebung des Widerspruchs zu erreichen. Es ist ein Subjekt- bzw. Perspektivenwechsel der logischen Operation, der auf der Natur der Reflexion als struktureller Einheit der in sich gegenläufig verlaufenden Bewegungen beruht; dafür können folgende Gründe gegeben werden: Die selbständigen Reflexionsbestimmungen sind jede selber das ganze Ausschließen, worin sie ihren *Seinsgrund* haben, und ihre Widersprüche sind daher im Widerspruche der Relation der ganzen ausschließenden Reflexion *fundiert*, und ihr Setzen macht zugleich ihre *ein und dieselbe* ausschließende Reflexion aus. Hier liegt allem „der selbstbezügliche Charakter der Negativität der ausschließenden Reflexion“¹ zugrunde, mit deren Hilfe Hegel den Nachweise dafür führt, daß der Widerspruch nicht nur zugrunde geht bzw. zur Null führt, sondern auch in seinen Grund zurückgeht. Die ausschließende Reflexion ist nicht nur die „formelle Bestimmung“ oder das Zugrundegehen bzw. Zugrunderichten. Sie ist vielmehr zunächst „*ansichseiende Selbständigkeit*“ (WL II, 67), worin die sich ausschließenden Reflexionsbestimmungen als *in sich reflektierte* Gesetzseins und damit als *selbständige* bestehen können. Insofern wird sie umgekehrt durch diese selbständigen Reflexionsbestimmungen gesetzt und wird selber ein *Gesetzsein* und damit nur eine selbständige Reflexionsbestimmung; daher ist ihre Selbständigkeit nur *an sich*. Aber sie ist als der Seinsgrund der selbständigen Reflexionsbestimmungen nicht mehr das, ein Gesetzsein und damit ansichseiende Selbständigkeit zu sein. Sie ist vielmehr selbst „das Aufheben dieses Gesetzseins“. Sie ist durch dieses Aufheben erst „fürsichseiende ... selbständige Einheit“ (WL II,

¹ Chr. Iber 1990, 472

67f.), worin die selbständigen Reflexionsbestimmungen nunmehr nur als ihre *Momente* erhalten sind.

Hier könnte „durch das Aufheben des Andersseins oder Gesetzseins“ wieder „das Gesetzsein, das Negative eines Anderen“ entstehen (WL II, 68), weil das Gesetzsein nicht nur Moment, sondern auch als in sich reflektiertes selbständig ist. Wäre an dieser Negations- bzw. Aufhebungsweise stehengeblieben, könnte eine perennierende Oszillation zwischen Gesetzsein als Negation und Selbständigkeit als Reflexion-in-sich entstehen und damit nur jenes ‚rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst‘ sich wiederholen. Diese Negations- bzw. Aufhebungsweise ist in der Tat nur eine ‚einseitige Betrachtung der *Auflösung* des Widerspruchs in *nichts*‘ (WL II, 78), denn dieses *nichts* macht als ‚die abstrakte Identität‘ selber ‚die eine Seite des Gegensatzes‘ bzw. des Widerspruchs¹ aus, dessen andere Seite das Negative ist. Aber ‚diese Negation‘, in die der Widerspruch sich aufhebt, ist weder ‚erste unmittelbare Beziehung auf Anderes‘ wie in der Seinslogik, in der äußeren Reflexion, in der Verschiedenheit und in dem realen Gegensatze, noch ‚Gesetzsein als aufgehobene Unmittelbarkeit‘ wie in der setzenden Reflexion und im einfachen Gegensatze, sondern Gesetzsein ‚als aufgehobenes Gesetzsein‘. (WL II, 68) Diesen Sachverhalt ‚Gesetzsein als aufgehobenes Gesetzsein‘ hat Hegel schon zur Definition der ‚Reflexionsbestimmungen an und für sich‘ benützt: ‚ihr *Gesetzsein* oder *die Beziehung auf das Andere in einer Einheit, die nicht sie selbst sind*, ist in jedes *zurückgekommen*‘; jede Reflexionsbestimmung ist so als ‚Gesetzsein als aufgehobenes Gesetzsein‘ ‚an und für sich‘. (WL II, 58) Dies zeigt hier eine wechselseitig ausschließende, widersprüchliche Struktur von Gesetzsein als Negation und Selbständigkeit als Reflexion-in-sich und damit einen Momentcharakter der an und für sich seienden Reflexionsbestimmungen für die ganze ausschließende Reflexion.

Diese ganze ausschließende Reflexion ist nunmehr als ‚die fürsichseiende selbständige Einheit‘ selber ‚ausschließend‘; sie ist ‚die ausschließende Reflexion der Selbständigkeit‘ (WL II, 68) bzw. die ‚*setzende* Reflexion‘ (WL II, 67), genauer gesagt, die bestimmende Reflexion. Sie macht sich damit ‚zum Gesetzsein‘, aber sie ist ebensosehr ‚Aufheben ihres Gesetzseins‘; das Gesetzsein, das selber das ganze Ausschließen ist, hebt durch seinen *eigenen* Widerspruch sich selbst auf. Sie ist also ‚aufhebende Beziehung auf sich‘; sie hebt *erstens* als Beziehung auf sich ‚das Negative‘ auf, und *zweitens* setzt sie als aufhebende Beziehung auf sich ‚sich als Negatives‘. Dieses Negative, als das sie sich setzt, ist ‚dasjenige Negative, das sie aufhebt‘ (WL II, 68), und zwar unter der Bedingung, daß die ganze ausschließende Reflexion selbst die *bestimmende* Reflexion ist, die Hegel hier als die strukturelle

¹ Enzy. I, § 119 Zusatz 2, S. 247

Einheit von *Bestimmen* und *Reflexion* des Bestimmens *in sich* erfaßt.¹ Die ganze ausschließende Reflexion *setzt* also in der Selbstaufhebung des Widerspruchs sich als das Negative und *hebt* zugleich dasselbe Negative *auf*. Diese ihre aufhebende Beziehung auf sich, die Hegel nicht ‚die formelle Bestimmung‘, sondern „die *ausschließende Bestimmung selbst*“ nennt, ist auf diese Weise „sich das *Andere*, dessen Negation sie ist“. Daher hat das Aufheben des ‚Gesetztseins der Selbständigkeit‘ nicht mehr wieder „Gesetztsein als das Negative eines Anderen“ zum Resultat. (WL II, 68) Vielmehr bedeutet es nichts anderes als „die Voraussetzungsstruktur des Wesens“, die nicht nur als „*symmetrisch*“, sondern auch als „*reflexiv*“ zu verstehen ist²; das Wesen hier als die aufhebende Beziehung auf sich *setzt sich als das Negative ihrer selbst voraus*.

Die aufhebende Beziehung auf sich ist so in der Tat „durch *ihre eigene* Negation“ „in sich zurückkehrende Einheit“, „indem sie durch die Negation *ihres* Gesetztseins in sich zurückkehrt“. Sie macht nunmehr als die anundfürsichseiende Selbständigkeit bzw. „vollendete Selbständigkeit“ (WL II, 69), worauf das Aufheben des Widerspruchs abzielt, „die Einheit des Wesens“ (WL II, 68) bzw. „die Einheit der Reflexion“ (WL II, 74) aus, „durch die Negation nicht eines Anderen, sondern ihrer selbst identisch mit sich zu sein“. Diese Einheit begreift Hegel als „das Zusammengehen mit sich selbst“, das „positive Einheit mit sich“ zum Resultat hat. (WL II, 68) Diese *positive* Einheit als *ausschließende Bestimmung selbst* macht die Bestimmung des *Grundes* aus und die selbständigen Reflexionsbestimmungen sind darin als „unselbständige Momente Einer und derselben Beziehung des Setzens und Aufhebens“³ gesetzt. Dies ist die „absolute Bestimmung des Wesens“ (WL II, 75) als „Selbstbewegung“ (WL II, 24), worin die selbständigen Reflexionsbestimmungen ihr *eines* System konstituiert⁴; das

¹ In diesem Sinne spricht Hegel auch im Grundkapitel über die „wahrhafte Bedeutung“ der Reflexionsbestimmungen als Gesetztsein so: „Das Gesetztsein, das dem Wesen zukommt“, ist nur „als aufgehobenes Gesetztsein“ und umgekehrt ist nur „das sich aufhebende Gesetztsein“ „das Gesetztsein des Wesens“. (WL II, 80) Aber hier ist nicht zu übersehen, daß das Negative bzw. das Gesetztsein die *doppelte* Bedeutung hat, nämlich Negatives als der *setzenden* und als der *äußeren* Reflexion. Wie am Anfang der Wesenslogik gezeigt, ist diese doppelte Bedeutung im Grunde genommen durch „die *immanente Deduktion*“ des Wesens, „welche seine Genesis enthält“ (WL II, 252), in das Wesen als absolute Reflexion integriert; sonst könnte das ganze Programm der Wesenslogik nicht möglich sein.

² K. J. Schmidt 1997a, 81. Nach Schmidt spielen die *reflexive* und die *symmetrische* Relation zwischen Wesen und Gesetztsein in der Wesenslogik „eine fundamentale Rolle“. „Hegel beginnt auf der Ebene der absoluten Reflexion oder später der Form stets reflexiv. Die symmetrische Komponente wird auf dem Wege der Entzweiung eingebracht.“ (ebd., 81 Anm. 115)

³ K. Düsing 1984², 226

⁴ Vgl. Chr. Iber 1990, 480: „Mit dem Gedanken des positiven Resultats des Widerspruchs löst Hegel ein Problem des Aufbaus eines Systems der Kategorien, das Kant nicht zu lösen imstande war. Kant sieht, daß der traditionelle Aufbau der Kategorientafel sich aus der ›Opposition‹ zweier Kategorien ergibt, die in einer ›dritten‹ verknüpft werden (vgl. KdrV, B 110); um was für eine *Art* von Opposition es sich dabei handelt, ob eine ›analytische‹, ›reale‹ oder ›dialektische‹, erfährt man jedoch nicht. Zwar war Kant der Meinung, daß die Einheit der Kategorien und damit ihr System ohne Reflexionsbegriffe nicht gedacht werden kann, auf der anderen Seite hat er keinerlei Vorstellung, wie aus der ›Opposition‹ zweier Kategorien eine dritte entstehen kann. Es scheint sogar so zu sein, daß der Oppositionsbegriff, den Kant für den Aufbau der Kategorientafel für wesentlich erachtet,

Wesen ist „das Selbständige, das *ist* als durch seine Negation, welche es selbst ist, sich mit sich vermittelnd“, und damit „die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit“ (WL II, 22).

Das Zusammengehen mit sich selbst als die positive Einheit mit sich hat dieselbe einheitliche Struktur des Zusammengehens mit sich und des Zusammengehens mit Anderem, die die bestimmende Reflexion als *vollendete* Einheit von der setzenden und der äußeren Reflexion charakterisierte; dort sind die Einholung der äußeren Reflexion in die bestimmende Reflexion und die strukturelle Identifikation jener beiden Bedeutungen des Negativen *vorausgesetzt*, nämlich des Negativen, als das die ganze ausschließende Reflexion sich setzt, und Negativen, das diese aufhebt, anders formuliert, des reflexionslogischen Anderen und des seinslogischen Anderen. Aber diese Voraussetzung ist jetzt durch die den beiden Negativen bzw. Anderen zugrundeliegende *widersprüchliche* Struktur von Gesetzsein und Reflexion-in-sich und durch die *positive* Einheit mit sich der Selbstaufhebung des Widerspruchs nachgewiesen als die immanente Voraussetzungsstruktur des Wesens selbst. Durch die Präzisierung der Charaktere des Gesetzseins als Negatives bzw. Anderes und durch die Spezifizierung des methodischen Begriffs ‚sich das *Andere*‘ bzw. ‚das Andere seiner selbst‘ ist die absolute selbstbezügliche Negativität des Wesens als die im Anderssein mit sich selbst zusammengehenden Einheit gesetzt, worin die erste bestimmte Negation und die zweite doppelte Negation ausgeglichen werden: Die erste bestimmte Negation als „Negationsprinzip“ ist „außer Kraft gesetzt“, indem sie durch die ganze ausschließende Reflexion des Widerspruchs „rückgeführt wird“ in die „absolute Negativität“¹ als „absolutes Negativitätsprinzip der absoluten Reflexion“²; die erste Negation und die zweite doppelte Negation, die wie in der Seinslogik selber in die erste Negation zurückgeführt wird, haben in der absoluten selbstbezüglichen Negativität der absoluten Reflexion ihren Platz und das Gesetzsein erlangt darin seine ursprüngliche Bestimmung wieder, nur Gesetzsein zu sein. Damit hat sich das Wesen als die bestimmende Reflexion durch

seinen eigenen Intentionen zuwiderläuft. Insofern Kategorien reine Verstandesbegriffe sind, und nach Kants Theorie der Reflexionsbegriffe die Opposition zwischen bloßen Begriffen stets eine analytische Opposition ist, spricht Kant indirekt aus, daß die Kategorien einander *widersprechen*. Ein Widerspruch hat aber nach Kant ein nihil negativum zur Folge. Kant kann also in keiner Weise die Einheit zweier Kategorien und damit eine abgeleitete Kategorie nachweisen. Einer immanenten Deduktion der Kategorien ist er also nicht fähig.“

¹ J. Behrens u. W. Kant 1979, 182

² J. Behrens u. W. Kant 1979, 180. Nach ihnen wird das Negationsprinzip so definiert: Es ist ‚die Voraussetzung der Selbstidentität‘ durch das Negieren des Anderes, ‚das Setzen der Negation durch Negativität‘ und damit der wechselseitige ‚Bestimmungsprozeß des Gesetzseins in sich‘. Wenn man sich an ihm festhält, dann folgt: ‚Verbliebe der Gegensatz in seiner letzten Bestimmung darin, daß die Momente des Gesetzseins sich gegenseitig ausschließen, würde das (sc. Negationsprinzip) den Rückfall in die reine Verschiedenheit zur Folge haben; verbliebe der Gegensatz im Ausschließen der eigenen Selbständigkeit der Momente, würde das den seinslogischen Prozeß des Übergehens reetablieren‘, dessen Resultat immer nur zur Unbestimmtheit führt. (ebd., 182) Die bestimmte Negation als Negationsprinzip nimmt nach ihnen so nicht nur ‚den Status operativer Autonomie‘, sondern sie hat ‚abhängige Funktion absoluter Negativität‘. (ebd., 174f.) Durch das absolute Negativitätsprinzip wird nach Hegels Absicht die Negation überhaupt „kontrollierbar“ (ebd., 184) gemacht.

einen langen Weg seiner Realisierung wiederhergestellt, wo die Negation bzw. das Gesetzsein, worin es verloren ist, das Herrschende ist (WL II, 34); das bedeutet, daß „der Bestimmungsprozeß des Wesens“ sich auch als „Selbstdifferenzierung in einer dynamischen Widerspruchseinheit“ gezeigt hat.¹

Nach dieser positiven Seite ist der Widerspruch der selbstbezüglichen Negativität, den Hegel den „selbständigen Gegensatz“ nennt, „nicht nur *zugrunde*, sondern *in seinen Grund* zurückgegangen“. Die ganze ausschließende Reflexion setzt den Widerspruch durch die diesem immanente objektiv-logische Struktur zu „einem Negativen, nur Gesetzten“; „sie setzt dadurch ihre zunächst selbständigen *Bestimmungen*, das Positive und Negative, zu solchen herab, welche *nur Bestimmungen* sind“. Indem dieses Gesetzsein durch die sich selbst ausschließende Reflexion *als* Gesetzsein gesetzt ist, ist es überhaupt „in seine Einheit mit sich zurückgekehrt“. Diese Einheit mit sich ist „das *einfache Wesen*, aber das Wesen als *Grund*“. (WL II, 68) Das Gesetzsein ist nunmehr als das Gesetzsein *des* Grundes und damit die selbständigen Reflexionsbestimmungen als die Bestimmungen *des* Grundes bestimmt. Das Wesen als Grund ist also „die zur Bestimmtheit und Begründetheit aller selbständigen Reflexionsbestimmungen, einschließlich des Widerspruchs, unerläßliche synthetische Einheit derselben“, die ihrerseits den „Negationsattitüden der Momente selbst“ innewohnt: „Der Momentcharakter der Momente selbst macht die Bedingung der Bestimmtheit und den Grund der Begründetheit der Momente aus.“² „Durch das Aufheben der sich an sich selbst widersprechenden Bestimmungen des Wesens“ ist das Wesen „wiederhergestellt, jedoch mit der Bestimmung, ausschließende Reflexionseinheit zu sein, – einfache Einheit, welche sich selbst als Negatives bestimmt, aber in diesem Gesetzsein unmittelbar sich selbst gleich und mit sich zusammengegangen ist“. (WL II, 68f.) Insofern bleibt „die Kontinuität der Wesenslogik“³ gewahrt.

Der Widerspruch geht „durch die Natur der Bestimmung selbst, die durch sich zugrunde geht“, in den Grund zurück; in diesem Prozeß ist er zunächst „das Erste, Unmittelbare“, mit dem ein Anfang gemacht wird, und der aufgehobene Widerspruch, d. i. der Grund, ist damit selbst „ein durch jedes Erste Bestimmtes“. (WL II, 81) „*Das Wesen als Grund*“ ist insofern nicht bereits als ein unmittelbar Vorausgesetztes, sondern zunächst „*ein Gesetzsein, ein Gewordenes*“ durch die Selbstaufhebung des Widerspruchs. Aber es ist „umgekehrt“ auch *gesetzt*, daß der Widerspruch aufgrund seiner eigenen logischen Struktur der selbstbezüglichen Negativität selbst „ein Aufgehobenes, nur als Gesetzsein“ ist. (WL II, 69) Wenn in diesem Ableitungsprozeß des Wesens als Grund diese beiden gegenläufigen Bewegungsrichtungen

¹ J. Behrens u. W. Kant 1979, 176

² W. Flach 1984², 59

³ K. J. Schmidt 1997a, 82

zusammen genommen werden, dann ergibt sich zuerst ein „Paradox“: Paradox sind sie vor allem „deshalb, weil sie von Hegel simultan aufgefaßt werden, als zwei in sich gegenläufige Bewegungsrichtungen *einer* in sich umgewendeten Reflexion“.¹

Hegels dialektisches Verfahren nimmt jedoch „die Ableitung“ zum Grunde selbst hinzu und „der *ganze*, der wahre Grund enthält seine Ableitung als Moment in sich selbst und ist durch sie vervollständigt“²; dies ist „der wahre Schluß“ (WL II, 79). Das Wesen ist also „als Grund“ die ganze „ausschließende Reflexion“, so daß es sich selbst als „Gesetztsein“ setzt, daß der Widerspruch, der zunächst als „das Unmittelbare“ erschien, in diesem Setzen des Wesens selber als „die nur gesetzte, bestimmte Selbständigkeit des Wesens“ bestimmt ist und daß das Wesen „das in seiner Bestimmtheit in sich reflektierte“ ist, während der Widerspruch nur „das sich an ihm selbst Aufhebende“ ist. (WL II, 69) „Mit dem Wesen als Grund ist somit die reflexive Struktur des Wesens, das von Anfang an als in sich umgewendete Rückkehr zu denken war, *an den Reflexionsbestimmungen selbst gesetzt*.“³ Die ganze ausschließende Reflexion des Wesens ist damit als die *bestimmende* Reflexion bzw. die *ausschließende Reflexionseinheit* erwiesen; das Wesen schließt „als Grund“ „*sich*“ von sich selbst aus bzw. es setzt „*sich*“ selbst und sein ausgeschlossene Gesetztsein ist nur „als Gesetztsein, als Identität des Negativen mit sich selbst“. Das Gesetztsein ist als diese *Selbstbeziehung* des *Negativen* zwar ein selbständiges, aber es erweist sich als „ein sich selbst Widersprechendes“ und mit seiner Aufhebung als „das Negative“, aber als „*gesetzt* als Negatives“; insofern ist es nicht nur aufgehoben, sondern es „bleibt“ unmittelbar „im Wesen als seinem Grunde“ (WL II, 69). Damit wird im Wesen als Grund das Verhältnis der den selbständigen Reflexionsbestimmungen immanenten Negativität als „ein in das Ganze des Wesens *integriertes* Moment“⁴ aufgefaßt.

Der aufgelöste Widerspruch ist als „die wahrhafte Bestimmung des Wesens“ (WL II, 80) „der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen“; so ist das Wesen als Grund das Zusammengehen mit sich selbst in seinem Negativen, das selbst dasselbe ist, was es ist. Im Wesen als Grund ist „das Negative“ „selbständiges Wesen, aber als Negatives“ und der Grund ist ebensosehr selbst „das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische“; „der Gegensatz und sein Widerspruch“, der zwischen dem Positiven und dem Negativen entstand, ist daher im Wesen als Grund „*sosehr aufgehoben als erhalten*“. (WL II, 69) Das be-

¹ Chr. Iber 1990, 489

² P. Rohs 1982³, 204. Z. B. macht sich K. Marx, mit Iber zu sprechen, dieses dialektische Verfahren für „seine Konzeption des Kapitalbegriffs“ zu eigen, „wonach ja das Kapital, nachdem es einmal historisch in der sog. ursprünglichen Akkumulation durch die gewaltsame Trennung der subjektiven von den objektiven Bedingungen der Produktion entstanden ist, diese seine Entstehungsbedingungen als Resultate seines Verwertungsprozesses setzt (vgl. MEW 23, 603f.)“. (Chr. Iber 1990, 490 Anm. 22)

³ Chr. Iber 1990, 490

⁴ Chr. Iber 1990, 497

deutet, daß der Grund die einheitliche Struktur der selbstbezüglichen Negativität in sich hat.¹ Er ist als solche negative Einheit mit sich bzw. die ausschließende Reflexionseinheit „ein in sich selbst widersprechendes, aber ebenso sehr der *aufgelöste Widerspruch*“. Damit „enthält und trägt“ das Wesen als „*Grund*“ „seine Bestimmungen“ (WL II, 79) in sich. Der Grund ist so das Wesen als Vermittlungsganzes des „Systems der *Reflexionsbestimmungen*“ (WL I, 58), das deren *Bestimmungsgrund* ist.

Die positive Einheit des Grundes, die in der Antinomie der beiden Widersprüche des Positiven und des Negativen zugrundeliegt, ist selbst „die Selbstbeziehung der Negativität“, die zwar „antinomisch“ ist, aber „im Aspekt ihrer Selbstbeziehung“ bzw. als der aufgelöste Widerspruch auch „Zusammengehen mit sich als positive Einheit mit sich“ ist.² Das Wesen als Grund ist so nicht nur der aufgelöste Widerspruch, sondern „die *Einheit des Widerspruchs* und des *aufgelösten Widerspruchs*, die Einheitsform des Wesens, in der sich der Widerspruch ›bewegen‹ kann“³. Diese Einheit ist der „Seinsgrund der Antinomie und ihrer Glieder“⁴. Der Grund ist „das Wesen als die positive Identität mit sich“, aber er bezieht sich als „die Negativität“ auf sich, setzt *sich selbst* und macht *sich* zum „ausgeschlossenen Gesetzsein“. Dieses Gesetzsein ist daher „das ganze selbständige Wesen“ (WL II, 69), „seine Wesensbestimmung, das Wassein seiner als des Subjekts“⁵. Der Grund ist dagegen das Wesen „als in dieser seiner Negation identisch mit sich selbst und positiv“. „Der sich widersprechende selbständige Gegensatz“ ist daher schon selbst „der Grund“. „Es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt und sich zu dem Anderen seiner macht, somit zugrunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht, also in seinem Untergange, d. i. in seinem Gesetzsein oder in der Negation, vielmehr erst das in sich reflektierte, mit sich identische Wesen ist.“ (WL II, 70) Hiermit hat sich das Wesen in die ausschließende Reflexionseinheit und die ausgeschlossene Reflexionseinheit *verdoppelt*, damit „die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich“ (WL II, 81) sich ergeben wird; dies macht einen wesentlichen Punkt des Grund-Begriffs aus.

¹ Über den antinomischen Charakter der selbstbezüglichen Negativität und deren einheitliche Struktur siehe III.2.1. Negativität und Widerspruch.

² Chr. Iber 1990, 485

³ Chr. Iber 1990, 494

⁴ K. Düsing 1984², 96. „Hegels entscheidender Gedanke besteht hier darin, daß der Widerspruch eine Beziehung ist und diese als ermöglichenden Grund Einheit voraussetzt. Diese Einheit ist nach Hegel als Grund der Erkennbarkeit der Entgegensetzung und des Seins der Glieder auch der zugrundeliegende Inhalt der gesamten Antinomie und ihrer Bestandteile, d. h. ein Ganzes, das den Widerspruch in sich enthält, oder sie ist absolute Identität.“ (ebd., 98)

⁵ K. Düsing 1986, 21. In seinem Texte zeigt das Possessivpronomen ‚sein‘ den ‚Begriff‘ an.

IV.2.5. Die Reflexion als Einheit von Reflexion und Unmittelbarkeit

IV.2.5.1. Die reale Vermittlung des Wesens als Grundes mit sich selbst

Die eigene Bewegung des Seins selbst hatte zum Resultate die *Selbstbewegung* des Wesens, die die *Reflexion* als Einheit von Unmittelbarkeit und Negativität hieß. Diese Reflexion formulierte sich als die *bestimmende* Reflexion, die die Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion war. Das Wesen als Reflexion, das sich in die Identität und den Unterschied differenziert und sich als die ausschließende Reflexion vertieft hat, hat sich durch die Einheit des *Bestimmens* und der *Reflexion* dieses Bestimmens *in sich* selbst als „in seiner Negativität mit sich identisches Wesen“ (WL II, 81) bestimmt, das nunmehr den Grund heißt. „*Das Wesen bestimmt sich selbst als Grund.*“ Wie „das Nichts“ zuerst mit „dem Sein“ in einfacher unmittelbarer Einheit ist, die als das *Werden* gefaßt wird, so ist auch „die einfache Identität des Wesens“ mit „seiner absoluten Negativität“ in unmittelbarer Einheit, die der *Grund* ist. (WL II, 80)¹ Als solche unmittelbare Einheit ist das Wesen „diese seine Negativität, welche die reine Reflexion ist“ (WL II, 80). Indem das Wesen sich als die *reine* Reflexion bestimmt, ist damit „die Anfangskonzeption der Wesenslogik“ auf einer höheren Entwicklungsstufe der Wesenslogik fortgesetzt, d. h. „die widersprüchliche Verfaßtheit des Wesens“², nämlich von Ansichsein und Fürsichsein, Aufhebung der Vermittlung und Aufhebung dieser Aufhebung. Wenn das Wesen als „Grund, in dem sich das Sein auflöst“, „diese reine Negativität als die Rückkehr des Seins in sich“ ist, ist es indessen nur als „*an sich* oder für uns *bestimmt*“, daß das Wesen der Grund des Seins ist; diese Bestimmtheit ist also noch nicht „*durch es selbst* gesetzt“. (WL II, 80) Das Wesen muß daher in das Dasein bzw. die *Bestimmtheit* übergehen und sich selbst *realisieren*, um das „*Anundfürsichsein*“ (WL II, 15) zu sein.³

Seine Reflexion besteht damit darin, „sich als das, was es *an sich* ist, als Negatives zu *setzen* und sich zu *bestimmen*“ (WL II, 80). D. h. indem das Wesen sich als „Grund“ bestimmt, ist es zwar „das Nichtbestimmte“ und „das Aufheben seines Bestimmteins“, das aber

¹ Vgl. Enzy. I, § 114 Anm., S. 235f.: „Es kommen in der Entwicklung des Wesen, weil der *eine* Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor als in der Entwicklung des Seins, aber in *reflektierter* Form. Also statt des *Seins* und *Nichts* treten jetzt die Formen des *Positiven* und *Negativen* ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als *Identität* entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der *Unterschied*; – so ferner das *Werden* als *Grund* sogleich selbst des *Daseins*, das, als auf den Grund reflektiert, *Existenz* ist usf.“

² K. J. Schmidt 1997a, 85

³ Während Hegel dem ersten Abschnitt der Wesenslogik in der *Wissenschaft der Logik* den Titel ›Das Wesen als Reflexion in ihm selbst‹ gibt und dem ›Grund‹ eine Zwischenstellung zwischen dem Wesen als solchem und der ›Erscheinung‹ des Wesens einnehmen läßt, heißt der erste Abschnitt der Wesenslogik in der *Enzyklopädie* ›A. Das Wesen als Grund der Existenz‹ und der ›Grund‹ steht gleichgeordnet mit den anderen Reflexionsbestimmungen, damit diese hier in der *Wissenschaft der Logik* darzustellende, dem Grunde eigentliche Thematik in der *Enzyklopädie* nicht in Betracht kommen mag.

zugleich „sein Bestimmen“ ausmacht. (WL II, 80f.) Wie gezeigt ist das Wesen als Grund die ausschließende Bestimmung selbst bzw. die ausschließende Reflexionseinheit. Es besteht also als Grund aus diesen zwei entgegengesetzten Bewegungen, Aufheben und Bestimmen bzw. Ausschließen, und zwar in Einem.¹ Das Wesen ist durch das Bestimmen und durch die Reflexion des Bestimmens in sich selbst als Grund bestimmt. Diese Reflexion in sich macht zuerst den Grund zur „nur wiederhergestellten, gereinigten oder geoffenbarten Identität des Wesens“, welche damit „die Reflexionsbestimmung *an sich*“ (WL II, 81) ist wie das Positive; der Grund ist als „die zugrunde gegangene Bestimmung“ daher selber „*eine der Reflexionsbestimmungen* des Wesens“, aber als „die letzte“, und zwar als „aufgehobene Bestimmung“. (WL II, 80) Aber „diese negierende Bewegung“ seines Bestimmtheits ist zugleich als „Aufheben seiner selbst“ *sein* Bestimmen bzw. „das auf das Setzende rückschlagende Setzen“ (WL II, 84); sie ist nunmehr „das Setzen jener Reflexionsbestimmtheit“, welche als „die unmittelbare“ (WL II, 81) oder „wesentliche Selbständigkeit“ (WL II, 85) erschien und damit „den wesentlichen Schein“ (WL II, 34) ausmachte. Diese Reflexionsbestimmtheit ist somit in ihrem Bestimmen umgekehrt von „der sich selbst ausschließenden Reflexion des Grundes“ „als nur Gesetztes oder Aufgehobenes gesetzt“ (WL II, 81), dahingegen macht der Grund als ausschließende Reflexionseinheit „die wahrhafte Bestimmung des Wesens“ (WL II, 80) aus, die „vollendete Selbständigkeit“ (WL II, 69) in sich enthält.

So besagt Hegel jetzt: „Als *Grund* ... *setzt* es (das Wesen) sich *als Wesen* (als *reine Reflexion*), und daß es sich als Wesen setzt, darin besteht (zugleich) sein Bestimmen. Dies Setzen ist die Reflexion des Wesens, die in ihrem *Bestimmen* sich selbst *aufhebt*, nach jener Seite *Setzen* (*Bestimmen* des Wesens als reine Reflexion), nach dieser *das Setzen des Wesens* (als *Aufhebung* seines Bestimmens als reine Reflexion bzw. die *Realisierung* des Wesens als reine Reflexion), somit beides in einem Tun ist. (Alles in Klammern ist v. Vf. hinzugefügt)“ (WL II, 81) Dies macht „Kernsatz der Wesenslogik“² aus. Das Wesen als Grund ist also „das *durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende* und *sich setzende* Wesen“ (WL II, 82). Es ist damit „als das aufgehobene Bestimmtheits nicht schlechthin „das Unbestimmte“, sondern „das durch sich selbst bestimmte Wesen, aber als *unbestimmt* oder als aufgehobenes Gesetzsein *Bestimmtes*“. (WL II, 84) Das Wesen ist als Grund so „die Einheit von Bestimmtheit und Nicht-

¹ Nach A. Schubert (1985) ist dasjenige, woraus sich das Wesen als die selbstbezügliche absolute Negativität bestimmt, „der *Funktionszusammenhang des Ganzen* der Reflexion, der seinerseits durch nichts anderes definiert ist als durch diese Negativität selbst“. „Der Strukturzusammenhang der Reflexionsbestimmungen“ als Grund ist so nicht mehr wie in der Metaphysik „ein Inbegriff aller Realitäten“, sondern vielmehr „reine Negativität, Bewegung von Nichts zu Nichts, die sich aber dadurch auf sich selbst zurückwendet, sich durch diese ihre Selbstbeziehung negiert und auf diese Weise Bestimmtheit konstituiert“. „Zugleich ist diese Negativität nichts anderes als der *Prozeß* dieses Strukturzusammenhangs selbst und unabhängig von diesem gar nicht thematisierbar.“ (ebd., 117f.)

² K. J. Schmidt 1997a, 111

bestimmtheit“; diese Einheit impliziert ebenfalls „eine doppelte Einheit“, nämlich „von Identität und Differenz wie von Reflexion und Unmittelbarkeit“¹, d. h. daß in der Reflexion des Wesens als Grund „Identität und Differenz ineinander umschlagen (der Grund als Synthesis von Identität und Differenz)“, und auch daß „dieser Bewegung ein unmittelbares Sein als Grundlage zugrundeliegt“.² Die gesamte Struktur des Wesens als Grund besteht somit darin, daß seine ganze Reflexion „einheitliches Bei-sich-selbst-Bleiben, Hervorbringen der Einheit und Aufheben des Unterschiedes“ und zugleich „sich selbst aufheben und sich selbst bestimmen“ ist.³ Als „Verhältnis zweier Verhältnisse“⁴ entfaltet sich die Dialektik des Wesens in einen Prozeß der Realisation der reinen Reflexion. Sie hat darin beides miteinander zu verknüpfen und „in beidem die vollständige Vermittlung“⁵ zu sein. Wenn beides in *einer* Vermittlung des Wesens als Grund vollständig erreicht wird, so kommt das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, nur „aus sich her“ (WL II, 81)⁶, während das Wesen als *solches* noch „aus dem Sein her“ (WL II, 17) kommt. Das Wesen als Grund ist als solches vollständige Vermittlungsganze „*das Wesen als Totalität*“⁷.

Die Reflexion, wodurch das Wesen am Anfang der Wesenslogik definiert wurde, ist „die *reine Vermittlung* überhaupt“, „die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück“. Sie ist zwar „das Scheinen *seiner* (sc. des Wesens) in einem *Anderen*“, aber dieser Gegensatz hat „keine Selbständigkeit“; „das Scheinende“ ist weder ein Positives, „das *Andere*“ ist noch ein Negatives, sondern beide sind „Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft“. Die anfängliche Reflexion ist also „*reine Beziehung*, ohne Bezogene“. Die bestimmende Reflexion setzt zwar solche, die „identisch mit sich“ und somit selbständig sind, aber diese sind nur „*bestimmte Beziehungen*“ (WL II, 81); sie sind „das *Gesetzsein* der Selbständigkeit“ (WL II, 67), das allein in seinen Grund zurückgeht. Dagegen ist der Grund „die *reale Vermittlung* des We-

¹ P. Rohs 1982³, 80

² P. Rohs, 1978, 47. Hier nimmt Rohs „die beiden wesentlichen Voraussetzungen“ an: Einmal ist der Grund „eine Bewegung ..., in der etwas wirklich wird“, dieser Gedanke beruht darauf, „daß Sein (oder Wirklichkeit, Selbständigkeit, Bestehen, Existenz usw.) auf Einheit beruht, auf Sichselbstgleichheit“, nach dem alten Satz: „ens et unum vonvertuntur“ ist alles, was existiert, aufgrund davon, daß es ein Eins und sich selbst gleich ist. Zum anderen basiert die Bewegung des Grundes auf „der formalen Eigenheit von Identität und Differenz ..., Moment voneinander zu sein“. Diesen Gedanken liegt seine sich an Heidegger anschließende These zugrunde, daß zum „Sein“ und zu „der Wirklichkeit des Begriffs, der Idee“ „außer Identität mit sich“ auch „Zeit“ ursprünglich angehört. (ebd., 52-3) Über die Rolle der *Zeitanalyse* in der Selbstbewegung des Begriffs, z. B. über die Analyse der *Gegenwart* in der Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit und die der *Zukunft* und *Gewesenheit* und deren Umschlagens ineinander in der Dialektik von Identität und Differenz vgl. ebd., 52-59.

³ P. Rohs 1982³, 88

⁴ P. Rohs 1982³, 227

⁵ P. Rohs 1982³, 103

⁶ Dieser hier „mehr programmatische“ Gedanke garantiert „die These der Selbstbegründung des Grundes“, in der dem Sein „eine völlig neue Rolle“, nämlich als die *Realität* der Grund-Vermittlung, zugewiesen wird, und die aber erst am Ende des Grundkapitels ›*Das absolute Unbedingte*‹ endgültig absichert werden kann. (K. J. Schmidt 1997a, 86)

⁷ Enzy. I, § 121, S. 248

sens mit sich“ (WL II, 81), weil er sowohl „die Reflexion“ als auch „aufgehobene Reflexion“ (WL II, 81f.) in sich enthält, indem in ihm die reine Reflexion und die Realisierung des Wesens als Reflexion und zwar in Einem betrachtet werden. Nach dem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzsein „die Bestimmung der *Unmittelbarkeit*“, die „außer“ der Beziehung auf das Wesen als Reflexion „identisch mit sich“ ist; sie ist „das durch das Wesen wiederhergestellte *Sein*, das Nichtsein der Reflexion“ (WL II, 82), wodurch das Wesen als Reflexion sich mit sich *real vermittelt*.¹ Der Grund ist also „der Topos“, in dem einerseits „das Sein“ nicht nur sich aufhebt, sondern auch aufs Neue entsteht, andererseits die Reflexion und das Sein als „zwei heterogene Gebiete“ miteinander zusammen behandelt werden.²

¹ Hier kann man fragen, wie das Sein, das ‚außer der Beziehung‘ steht, *nicht äußerlich* als ‚das durch das Wesen wiederhergestellte Sein‘ aufgefaßt werden kann. Dies kann man vergleichen mit einer „spekulativen Frage nach demjenigen Ding an sich“, dessen Ansich die Reflexions- bzw. Formunabhängigkeit meint. Um diese Frage zu beantworten, ist nach P. Rohs (1982³) die „Dialektik von Reflexion überhaupt und Unmittelbarkeit, von Form und Sein“ darzustellen. (ebd., 90) Rohs unterscheidet so zwischen Ding an sich „außer uns“ und Ding an sich „in uns“ bzw. Ding-an-sich und Erscheinung, die beide Seiten der Kantischen Alternative ausmachen. (ebd., 99f.) Kant denkt die Beziehung von beiden als „Affizieren“. „Für diese dem Affizieren immanente Synthesis aber muß offenbar gelten, was nach Kant für jede Synthesis gilt: daß sie vom Subjekt verrichtet wird.“ So ist jene Beziehung selbst „eine Funktion des Ich“, das nicht sich selbst affiziert, jedoch die Synthesis vollzieht. Das Ding an sich ist also „Moment einer vom Ich vollzogenen Formbeziehung“. Bei Kant stellt sich aber dieses Problem „nicht ganz in der Schärfe“ wie bei Hegel, weil bei Kant das Ding an sich wieder „als unabhängig gegen das Affizieren“ vorgestellt wird. (ebd., 101) So sagt Kant: Dinge an sich selbst sind „gänzlich außer unsrer Erkenntnißsphäre“ (KdrV, A 191, B 236). Aber Hegel macht das Sein als „niemals unabhängig gegen die Form“, damit das Ansichsein „noch viel stärker dialektisch untergraben“ wird. „Sein als Sein und Sein als Moment bleiben also in dialektischer Einheit miteinander.“ (P. Rohs 1982³, 101) Ähnlicherweise unterscheidet Rohs mit Hilfe der Zeitanalyse von Heidegger zwischen „Wirklichkeit des Sich-ereignens“ und „Gegenwart der Idee, Wirklichkeit der Form, die sich überhaupt nicht ereignet“. (ders. 1978, 53) Diese sich nicht ereignende Gegenwart nennt er „Moment der Bewegung des Begriffs“, und zwar einerseits „als Voraussetzung dieser Bewegung, als ihre Wirklichkeit, als immanente Unmittelbarkeit“ und andererseits „als in ihr entstehend, also als selbst vermittelt“. Jene Wirklichkeit des Sich-ereignens ist dagegen „die formtranszendent vorausgesetzte Unmittelbarkeit“, die von der Bewegung des Begriffs ganz unabhängig und somit schlechterdings unmittelbar ist (ebd., 54); so macht diese Unmittelbarkeit für die Möglichkeit der Akkumulation der *real dialektischen* Strukturen „Voraussetzung“ (ebd., 61) aus. Die Unmittelbarkeit erscheint also nach Rohs „zweifach: als reflexionsimmanente Unmittelbarkeit und reflexions- bzw. formtranszendente Unmittelbarkeit“ und stellt in sich somit „die ganze Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit“ bzw. von Form und Sein dar. (ebd., 54) Selbst wenn Rohs beschreibt, daß Hegel die Möglichkeiten der *logischen* Dialektik in bezug auf die reflexionstranszendente Unmittelbarkeit „überschätzt“ und sein ganzes Programm der *Logik: Selbstbewegung* des Begriffs somit „unbegründbar“ ist (ebd., 61f.), stellt er Hegels ganze Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit so richtig dar: „Die Unmittelbarkeit bezieht sich also dialektisch auf die Reflexion, auf den Vermittlungsprozeß des Grundes: sie ist einmal der unterschiedene, formtranszendente Boden, der der Reflexion vorausgesetzt ist, sie ist zum anderen eine der Reflexion immanente Unmittelbarkeit.“ Die Unmittelbarkeit wiederum beruht auf „der dialektischen Funktion der Einheit“, die einmal „die eine der beiden ineinander umschlagenden Seiten der Form, der Reflexion“ ist, deren andere Seite die Differenz bzw. der Unterschied ist; zum anderen ist die Einheit aber als Sichselbstgleichheit, als Identität mit sich „konstituierendes Merkmal von Unmittelbarkeit, von Sein“. (ebd., 47) „Die Einheit ist also einmal eines der Momente, die in dem Prozeß wirklich werden, hervorgebracht werden, entstehen, zum anderen als die Sichselbstgleichheit des Seins die Wirklichkeit, das Bestehen des gesamten Prozesses selber. Daß die Einheit nach dieser zweiten Seite nicht im Prozeß entsteht, durch ihn *vermittelt* ist, sondern ihm voraus, also *unmittelbar* ist, das ist dasjenige Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit, das die Vermittlung des Grundes zu einer ›realen‹ Vermittlung macht. Nach dieser Seite ihres Vorausgesetztseins ist die Unmittelbarkeit zugleich das, was die Einheit *in* dem Prozeß ausmacht, in ihm Anfang und Ende verknüpft. Die Einheit, die in dem Prozeß wirklich wird, die Einheit, die den Prozeß in sich eint, und die Einheit als das Sein, die Wirklichkeit, als das ›Bestehen‹ des Prozesses sind miteinander verbunden.“ (ebd., 47f.)

² K. J. Schmidt 1997a, 86

Hegel erfaßt diese neue, so komplexe Reflexionsstruktur des Grundes als „die Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion“ (WL II, 85)¹; sie ist als diese Einheit ein unfassenderer Vermittlungszusammengang von zwei heterogenen Gebieten. Die bestimmende Reflexion als *vollendete* Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion, die das Wesen als „die identische Einheit der absoluten Negativität und der Unmittelbarkeit“ (WL II, 22) und damit seine „Selbstbewegung“ (WL II, 24) strukturiert hat, ist hier durch die unfassendere Einheit von zwei heterogenen Gebieten noch konkreter realisiert, um sich auf diese Weise die Seinslogik reflexionslogisch reformulieren zu lassen.² Das Wesen kehrt als reine Reflexion durch sein Nichtsein, das Sein, in sich zurück und als bestimmende Reflexion negiert es sich selbst oder realisiert sich selbst in das Sein; „in seiner Rückkehr-in-sich“ gibt es sich zugleich „die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetzsein und somit ebenso sehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist“. (WL II, 82)³ Das Wesen ist in dieser seiner Bestimmtheit mit sich identisch und ist als Grund die reale

¹ Hegel formuliert diese Einheit des Wesens als Grund um auch als die Einheit von „setzender Reflexion“ und „voraussetzender Reflexion“, von „Reflexion in die Identität mit sich“ und „sich entäußernder Reflexion“ (WL II, 113) oder von „sich setzendem“ und „sich *aufhebendem* Grund“ (WL II, 112). In ähnlicher Weise definiert er in *Enzyklopädie* den Grund als „die Reflexion-in-sich, die ebenso sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist“, oder als „die Einheit der Identität und des Unterschiedes“ (Enzy. I, § 121, S. 247f.), welche „sowohl die Identität als auch den Unterschied als aufgehoben und zu bloß ideellen Momenten herabgesetzt in sich enthält“ (Enzy. I, § 119 Zusatz 2, S. 247).

² Der Vf. hat das Wesen in seinem wahrhaften Sinne als die absolute selbstbezügliche Negativität und dann als die vollendete Einheit von der setzenden und äußeren Reflexion‘ begreift, wodurch das Wesen die seiende und die reflektierte Unmittelbarkeit und dementsprechend die einfache Negation und die doppelte Negation zu Momenten hat und deren strukturelle Einheit ist; das Sein überhaupt wird bei Hegel reflexionslogisch als ein Moment der äußeren, der bestimmenden Reflexion (in ihrem engen Sinne), und weiter des sich aufhebenden Grundes, der voraussetzenden Form angesehen und thematisiert. Der dialektische Prozeß des Wesens gewinnt nach H. Schmitz (1992) „seine Spannung und Triebkraft“ „aus der Wiederherstellung der Eindeutigkeit und ihrer mehr oder weniger dramatischen Auseinandersetzung und Ausgleichung mit der Zweideutigkeit“. So bildet das Wesen im *Grunde* „aus seiner zweideutig alles auflösenden Reflexion“ „einen Kern von Eindeutigkeit“ (ebd., 121). Dies ist indes so zu verstehen: „Die Bewegung der Reflexion zum und als Grund ist das Sich-Darstellen des Wesens (d. h. des Milieus der Zweideutigkeit aller Terme im Sinne des absoluten Unterschiedes seiner von sich selbst) als Grund des Seins (d. h. des Milieus der als eindeutig oder unmittelbar, nämlich nicht durch Aufhebung im Gegenteil vermittelt, sich anbietenden und damit der Aufhebung durch Hervorbereiten des in ihnen latenten Widerspruchs verfallenden Terme) in dem Sinn, daß das Wesen als reifere und konkretere Gestalt ... das Sein überholt und dessen Milieu als Aufgehobenes setzt und voraussetzt“. (ebd., 118)

³ In der erwähnten Einheit der *reinen* und der *bestimmenden* Reflexion ist diese bestimmende Reflexion zwar identisch mit der *außer sich* gekommenen, aber sie ist, indem diese nur ‚den wesentlichen Schein‘ produziert, auch von dieser zu unterscheiden; sie ist als sich verwirklichende „*reale Reflexion*“ (WL II, 201) ansehbar. Trotzdem ist es hier noch wichtiger, daß „das Sich-negieren des Wesens“ in dem ›Grunde‹ wie in den ›Reflexionsbestimmungen‹ *zweifach* ist: „das Realisieren des Unterschieds und die Entäußerung in die Unmittelbarkeit“ (P. Rohs 1982³, 89) bzw. „der Weg durch die Bestimmung und Unterscheidung, und der Weg durch die Unmittelbarkeit der bestehenden Selbständigkeit“. Daher ist die Realität des Grundes ebenso eine zweifache: „Realität als Bestimmtheit (Qualität) und Realität als Sein, Bestehen, Selbständigkeit“. (ebd., 90) Das, was real ist, ist so sowohl Bestimmtes wie auch Seiendes, Unterschiedenes wie Unmittelbares. Dementsprechend ist das, als was das Wesen sich negiert, nämlich seine Negation bzw. Bestimmtheit, auch zweifacher Weg: „als Weg in den Unterschied und als Weg in die Unmittelbarkeit“, „Unterscheidung und Unmittelbarkeit sind die Bestimmtheit, das Aufgehobensein der Reflexion.“ (ebd., 102) Rohs nennt diese beiden Wege „die formtranszendente Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit“ und „die formimmanente Dialektik von Identität, Differenz und Grund“. Die folgenden Teile der Logik des Grundes sind somit „diesem Verhältnis von Formimmanenz und Formtranszendenz gewidmet“, das ebenso ein wesentliches Thema der ganzen Wesenslogik ist. (ebd., 136f.)

Vermittlung seiner mit sich selbst. So sagt Hegel jetzt betont: „*Er ist das Wesen, das in seiner Negativität mit sich identisch ist*“ (WL II, 84), und zwar im noch konkreteren Vermittlungszusammenhang von Negativität und Identität mit sich bzw. Reflexion und Unmittelbarkeit. In diesem Sinne ist das Wesen als „*absoluter Grund*“ (WL II, 82) „das sie Beziehende und Einnende“¹.

Indem das Wesen sich seine Bestimmtheit gibt, ist „die *Bestimmtheit* des Wesens als Grund“ damit „die gedoppelte, des *Grundes* und des *Begründeten*“. Sie ist einerseits „das Wesen als Grund, *bestimmt*, das Wesen zu sein gegen das Gesetzsein, als *Nichtgesetzsein*“. Andererseits ist sie „das Begründete, das Unmittelbare, das aber nicht an und für sich ist, das Gesetzsein als Gesetzsein“. Um diese gedoppelte Bestimmtheit in eine reale Vermittlung zu bringen, benutzt Hegel eine Analogie zu der so gezeigten Strukturgleichheit des Positiven und Negativen, daß diese jedes ein in sich reflektiertes, mit sich identisches Gesetzsein sind: Der Grund ist „Identität des Positiven oder selbst auch des Gesetzseins mit sich“ und das Begründete ist als ‚Gesetzsein als Gesetzsein‘ zwar „die Identität des Negativen mit sich“, aber es ist als dessen „Reflexion-in-sich“ gleichfalls „mit sich identisch“ und damit selbständig. (WL II, 84)² Diese Identität des Gesetzseins mit sich ist indessen dasselbe, was „die Identität des Grundes“ ist. Somit sind der Grund als „das mit sich identische Positive“ und das Begründete als „das mit sich identische Negative“ „*eine und dieselbe Identität*“. (WL II, 84)³ Wenn das Begründete als das verstanden ist, was von dem Grund gesetzt wird, dann scheint dieser als ursprünglicher zu sein als jenes, aber sie beide bestehen zunächst in ein und derselben Identität und sind somit gleichursprünglich. Diese Gleichursprünglichkeit stellt Hegel als „einfache Identität“ dar, die nunmehr ihnen, Grund und Begründetem, in Einem ihr Bestehen gibt. Diese

¹ P. Rohs 1982³, 102

² Mit Hilfe der Verdopplung des Gesetzseins durch das *als* charakterisiert P. Rohs (1982³) das Begründete wie folgend: Es ist nicht nur überhaupt „Gesetzsein“ nur als „Moment einer Beziehung“, sondern in dieser Beziehung außerdem „das Abhängige, Hervorgebrachte“; es ist daher „das verwirklichte Gesetzsein“, das auch „die manifestierte Abhängigkeit des Begründeten vom Grund“ zeigt. Diese Abhängigkeit ist aber an sich „ihr Gegenteil, Selbständigkeit, Unabhängigkeit“, damit das Begründete „Unmittelbares“ ist. Also sieht Rohs im Begründeten „drei Momente“: „das Begründete ist überhaupt Moment einer konstituierenden Beziehung, es ist in dieser Beziehung das Abhängige, und es ist drittens gerade als Selbständiges abhängig (seine Abhängigkeit ist begründet).“ So stellt er fest: „Die Selbständigkeit, die in der Unmittelbarkeit des Begründeten liegt, ist also eine sehr dialektische: sie wird in einem und durch dieselbe Beziehung zugleich hervorgebracht und aufgehoben. Der Grund der Selbständigkeit ist ein zugleich hervorbringender und aufhebender Grund“. (ebd., 133f.)

³ Unter der Voraussetzung dieser *identischen* Grundbeziehung von Grund und Begründetem thematisiert Hegel in der Logik des Grundes zuerst die Formbeziehung von *Form* und *Wesen*, *Form* und *Materie*, *Form* und *Inhalt*, die drei Stufen des Unterkapitels ›A. Der absolute Grund‹ ausmachen. Danach läßt sich er diese hier so komplex zur Darstellung kommende Reflexionsstruktur der Formbeziehungen als die der im Unterkapitel ›B. Der bestimmte Grund‹ dargestellten Grundbeziehung zugrundeliegende Reflexionsstruktur entwickeln. In diesem Unterkapitel wird die Dialektik von Grund und Begründetem mittels des *Inhalts* noch explizit thematisiert, der als die *Identität* von Grund und Begründetem die Grundlage der *Form*(-Bestimmungen) ausmacht und der, indem dieser Identität ein *Formunterschied* von Grund und Begründetem immanent wird, *verschiedener* Inhalt ist. Diese Beziehung von Identität und Unterschied und damit von Inhalt und Form angemessen darzustellen, ist das Thema des bestimmten Grundes als Erscheinungsweise des absoluten Grundes.

einfache Identität ist so nicht selbst „der Grund“, weil der Grund das Wesen ist, das „als das Nichtgesetzte *gegen das Gesetzsein*“ „gesetzt“ ist. Sie ist vielmehr als „die Einheit dieser bestimmten Identität (des Grundes) und der negativen Identität (des Begründeten)“ „das *Wesen überhaupt*, unterschieden von seiner *Vermittlung*“. (WL II, 84)

Diese Vermittlung ist allein weder als die Vermittlung der *reinen* Reflexion noch als die der *bestimmenden* Reflexion (in ihrem engeren Sinne) anzusehen, weil jene reinen Reflexion noch „nicht vom Wesen unterschieden“ ist und damit „die Selbständigkeit der Bestimmungen“ nicht an ihr selbst hat (WL II, 85) und diese bestimmende Reflexion zwar solche selbständigen Bestimmungen in sich enthält, die aber nur „rastlos zugrundegehende Reflexionsbestimmung“ (WL II, 87) sind. Die Vermittlung, die vom Wesen überhaupt unterschieden ist, ist vielmehr die *reale* Vermittlung des Wesens als Grund, die „die Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion“ bildet; in dieser Einheit haben ihre Bestimmungen als Gesetzsein jedoch nach der bestimmenden *reale* Reflexion „Bestehen“, und ihr Bestehen ist umgekehrt dadurch „ein (real) Gesetztes“. Sie sind daher eine neue Art von Bestimmung; sie haben im Unterschied von Reflexionsbestimmungen nicht nur den wesentlichen Schein, sondern das Bestehen in sich hat. Weil ihr Bestehen aber selbst ein real Gesetztes ist oder „Bestimmtheit“ in sich enthält, so sind sie „von ihrer einfachen Identität unterschieden“ und konstituieren zusammen nunmehr „die *Form ... gegen das Wesen*“ (WL II, 85), das seinerseits als „absolutes Ansich der Form“¹ gilt; dem Wesen steht die Form damit als „Grundbeziehung überhaupt“ gegenüber und ihre Bestimmungen sind „der Grund und das Begründete“, deren einfache Einheit das Wesen überhaupt ist. (WL II, 94)² Das Wesen als Grund ist somit in das Wesen überhaupt und die Form *verdoppelt*. In dieser Verdopplung ist das Wesen als Grund eine dialektische *Totalität*, worin einerseits es selbst zu seinem *Moment*, Ansichsein der Form, wird und andererseits seine Bestimmtheit, der Grund und das Begründete, das Bestehen in sich enthält und ihre Vermittlung die Form als Grundbeziehung *gegen das Wesen* ausmacht;

¹ P. Rohs 1982³, 133

² An dieser Gegenüberstellung von Form und Wesen, die P. Rohs (1982³) auch im Kantischen Gegensatz „subjektive Form – Ding an sich“ und im Schellingschen „Form – Wesen“ sieht (ebd., 124), folgt Hegel nach Rohs nicht der Bedeutung des Wortes *Wesen*, die er selbst bisher verwandt hat, sondern er schließt sich „der Schellingschen Bestimmung von Wesen“ an. Dieser Wechsel ist nach Rohs „aus der Logik des Wesens selbst gar nicht erklärbar“ (ebd., 128): Dafür, daß die Unmittelbarkeit innerhalb des Grundes nicht das Sein, sondern das Wesen genannt ist, ist „keine andere Erklärung als das Vorbild der Schellingschen Identitätsphilosophie“ (ebd., 129) zu finden; dies ist „plötzlich der Einfluß der Schellingschen Wesensbegriffes“ (ebd., 137). Rohs hat in diesem Zusammenhang, mit H. Schmitz (1992) zu sprechen, „den Unterschied von Ansichsein und Gesetzsein nicht genug beachtet“; an sich ist das Wesen „über das Sein hinaus als ‚negative absolute Identität‘, fundamentale Zweideutigkeit von übergreifender und abgesonderter Einheit, aber zu dieser Zweideutigkeit gehört auch, daß es in sein eigenes Gegenteil umspringt und als Sein gesetzt ist“ (ebd., 117), um sich auf dies Andere zu beziehen und wieder zu sich zurückzukehren. Die dialektische Bewegung des Wesens muß daher darin bestehen, die abstrakte einfache Identität in die Form aufzuheben und „die unbestimmte und untätige Grundlage“ (WL II, 87) der Reflexionsbewegung wieder anzueignen.

das Wesen und die Form in ihrem Momentsein stehen in der *realen* Vermittlung jener dialektischen Totalität.

„Das Wesen *hat* eine Form und Bestimmungen derselben.“ (WL II, 85)¹ Es ist „eine feste Unmittelbarkeit“ oder „*Substrat*“, worin die Formbestimmungen als in ihre einfache Einheit aufgehoben sind. Das Wesen *als solches* ist allein „eins mit seiner Reflexion“ und nicht von „ihrer Bewegung selbst“ unterschieden, so daß es „nicht *vor* oder *in* seiner Bewegung“ steht und diese Bewegung daher „keine Grundlage“ hat, an der sie sich verläuft. Im „Grund“, wo das Wesen als solche reine Reflexion noch konkreter realisiert wird, tritt nach dem Momente der aufgehobenen Reflexion erst „ein Bezogenes“ hervor. Das Wesen *überhaupt* ist dieses „bezogene Substrat“. Um dieser Bezogenheit willen ist es nunmehr als „das bestimmte Wesen“ und hat damit *wesentlich* „die Form“ „an ihm“ (WL II, 85), denn „der Form gehört überhaupt alles *Bestimmte* an“ (WL II, 86)². Umgekehrt sind die Formbestimmungen die Gesetzseins oder „die Bestimmungen *als an dem Wesen*“; das Wesen „*liegt ihnen zugrunde* als das Unbestimmte, das in seiner Bestimmung gleichgültig gegen sie ist“, und die Formbestimmungen haben *an* ihm „ihre Reflexion-in-sich“, die ihnen ein Bestehen absichert. (WL II, 85)³ Hegel bringt hier das Verhältnis von Gesetzsein als Negation und Reflexion-in-sich als Selbstbeziehung zur Darstellung, die die Basis-Komponenten der *Logik* ausmachen und bisher das Wesen und die Reflexionsbestimmungen definierten, und zwar in *erweitertem* Sinne, nämlich als das *reale* Verhältnis von Gesetzsein und Bestehen. Diese Komponenten werden hier so in die Komponenten der realen Vermittlung des Wesens als Grund umgedeutet, daß das Wesen als Bestehen und die Form(-Bestimmungen) als Gesetzsein fungiert. Diese rückgreifende, aber neue Interpretation der Basis-Komponenten der *Logik* unterstreicht einerseits „die einheitliche Konzeption der Wesenslogik“⁴ und läßt sich der Form(-Bestimmungen) die Aufgabe der Reflexionsbestimmungen, „die Selbstbestimmung des Wesen zu realisieren“⁵, fortführen. Andererseits faßt das seinslogische Element, nämlich daß das Sein die *Grundlage*

¹ Dies *Haben*-Verhältnis bezeichnet die *reale* Vermittlung von Wesen und Form(-Bestimmungen).

² Diesen Satz nennt P. Rohs „das allgemeinste Prinzip der ganzen Hegelschen Metaphysik und Transzendentalphilosophie“, das mit Hegels Gedanken der ›Herrschaft der Form‹ (WL II, 94) eng zusammenhängt. Rohs stellt so fest: „Es ist in der Geschichte der spekulativ-logischen Dialektik wie in der Geschichte des Geistes und der Welt selbst nach Hegel Gesetz, daß diese ursprüngliche ›vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes‹ (WL I, 44) angelegte, durch alles sich hindurchziehende Herrschaft der Form immer stärker auch als solche hervortritt. Alle Entwicklung ist nichts als die Manifestation dieser Herrschaft der Form, der alles Bestimmte im voraus zu eigen ist.“ Damit wird der Satz der Seinslogik ›omnis determinatio negatio est‹ (WL I, 121) durch diesen Satz über die Form wesenslogisch umgedeutet; weil der Form überhaupt alles Bestimmte angehört, ist die Form „dasjenige, dem alle negatio angehört, – als Absolutes die absolute negatio, das Nichts“. „Die Manifestation der Herrschaft der Form ist (in diesem Sinne!) zugleich eine Manifestation der Herrschaft des Nichts.“ (P. Rohs 1982³, 142)

³ In diesem Sinne bringt die Struktur des Wesens als Grund die Struktur des in den Grund integrierten objektiv-logischen Widerspruchs noch weiter zur Darstellung.

⁴ K. J. Schmidt 1997a, 89

⁵ K. J. Schmidt 1997a, 92

für alles Bestimmte ist, gerade mit der Einführung des Wesens als *Substrat* neu in der Wesenslogik Fuß.¹

Alles *Bestimmte* ist insofern „die Formbestimmung“, als es „ein Gesetztes, hiermit von einem *solchen, dessen* Form es ist, Unterschiedenes“ ist. Die seinslogische Bestimmtheit, z. B. die „*Qualität*“, ist „eins mit ihrem Substrat, dem Sein“; wie das Sein „das unmittelbar Bestimmte“ ist, das von seiner Bestimmtheit noch nicht unterschieden oder in dieser noch nicht in sich reflektiert ist, so sind seine Bestimmtheiten nicht „eine gesetzte“, sondern „eine seiende“; sie sind daher *nicht* der Form gehörig und somit nicht die Formbestimmungen. (WL II, 86)² Die Reflexionsbestimmungen gehören dagegen der Form an und machen „die Formbestimmungen des Wesens“ (WL II, 86) aus, weil sie zwar das Gesetztes sind, das „zugleich Reflexion in sich selbst“ ist, aber als *Gesetztes* durch die bestimmende Reflexion „die Reflexionsbestimmtheit“ sind. (WL II, 35) Ferner gehören „die *Grundbeziehung*“ und damit ihre Bestimmungen, Grund und Begründetes, auch zur Form, insofern sie zwar „die aufgehobene Reflexionsbestimmung“ sind, aber durch sie das Wesen zugleich „als Gesetztes“ ist. Dagegen gehört zur Form nicht „die Identität, welche der Grund in sich hat“, nämlich die aufgehobene Reflexion, die sich in „eine Reflexion“ von Grund und Begründetem entfaltet; diese eine Reflexion macht das Wesen zur „*einfachen Grundlage*“ und ist selbst „das *Bestehen* der Form“. Aber dies Bestehen ist *in* der realen Vermittlung der dialektischen Totalität des Wesens „*gesetzt*“ oder das Wesen ist darin selbst wesentlich „als bestimmtes“; es ist damit wieder „das Moment der Grundbeziehung und Form“. Das Wesen ist als *Grundlage* von der Form unterschieden, aber es gehört als *bestimmte* Grundlage der Form an; es ist so sowohl „Grund ... der Form“ als auch „Moment der Form“. (WL II, 86) Somit ist das Wesen *selbstwidersprüchlich* und „Bewegung oder Werden“ (WL II, 92), worin sein Widerspruch sich bewegt. Dies zeigt „die absolute Wechselbeziehung der Form und des Wesens“ (WL II, 86).

Diese absolute Wechselbeziehung betrifft aber selber die Form als Vermittlung an. Die Form bezieht sich nicht nur auf die Reflexion, sondern auch auf die „aufgehobene“ Reflexion; sie ist daher ebensosehr „eine Einheit ihres (sc. Reflexion) Bestimmens“ als auch „*bezogen* auf ihr Aufgehobensein, *auf ein Anderes*, das nicht selbst Form, sondern *an dem* sie sei“. (WL II, 86f.)³ Die Form selbst thematisiert damit „das vollendete Ganze der Reflexion“ (WL II,

¹ Vgl. K. J. Schmidt 1997b, 42

² Trotzdem „beginnt“ *innerhalb* der Seinslogik, wie Hegel besagt, schon „dies Abtrennen des Seins von seiner Bestimmtheit“ (WL I, 443); dies ergibt sich erst in der „Quantität“, die solche „Bestimmtheit“ ist, die „dem Sein gleichgültig geworden“ ist (WL I, 209), selbst wenn sie wieder auf die seinslogische Weise betrachtet wird. In der Wesenslogik macht dies Abtrennen der Bestimmtheit vom zu Bestimmenden einen wesentlichen Punkt für die Konzeption des Grundes aus.

³ Hier erblickt A. Schubert (1985), daß Hegel einen Bezug auf Aristoteles nimmt, ausgehend von der Aristoteles-Interpretation Cassirers, in der die Kategorien stets im Hinblick auf das Wesen als die letzte Aussageformen

86); sie konkretisiert ihrerseits die dialektische Totalität des Wesens als Einheit der reinen und der bestimmenden Reflexion, in der „die ganze Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit“¹ dargestellt wird. Als „die *wesentliche* sich auf sich beziehende Negativität gegen die einfache Negative“, gegen die aufgehobene Reflexion, ist die Form „das *Setzende* und *Bestimmende*“ und das einfache Wesen ist hingegen „die unbestimmte und *untätige* Grundlage, an welcher die Formbestimmungen das Bestehen oder die Reflexion-in-sich haben“. In diesem Unterschiede von Form und Wesen kündigt sich „die äußere Reflexion“ wieder an, auf solche Weise, daß sie die Identität und die Negativität als getrennt, jene als „das Wesen gegen die Form“ und diese nur als „das Gesetzsein“ bzw. „die einzelne Formbestimmung“ nimmt. Die äußere Reflexion ist zwar „notwendig“ (WL II, 87), weil ein Substrat hier nach dem Moment der aufgehobenen Reflexion hervortritt. Aber sie erschöpft keineswegs die ganze Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit; sie ist nur ein Moment der vollendeten bestimmenden Reflexion.

Indem Hegel die Form als „die absolute Negativität oder die negative absolute Identität mit sich“ faßt, wodurch eben das Wesen nicht als „Sein“, sondern als „Wesen“ definiert wurde, läßt sich er die einfache Grundlage und damit das Sein überhaupt von der absolute Negativität der Form gesetzt werden. So stellt Hegel fest; das Unterscheiden von Identität und Negativität bzw. Wesen und Form ist selbst „ihre Einheit“, so wie diese Grundeinheit „das sich von sich abstoßende und zum Gesetzsein machende Wesen“ ist (WL II, 87): „Die Spontaneität und Tätigkeit der Form“ ist selbst „der Grund dieses Unterschiedes zwischen der Form und dem, an dem die Form ist“². Durch diese spekulative Auffassung der Form erhält die äußere

des Seienden und somit nicht als Qualitäten, sondern als Wesenheiten zu sehen seien. Die Kategorien erhalten als Unselbständige das Bestehen *an* der selbständigen Ousia, dem Hypokeimenon. Dabei hebt Hegel nach Schubert den Vorrang des aristotelischen Substanzbegriffes zugunsten einer Relationalität, eines *Strukturgedanken* im Vergleich des ‚différance‘-Gedanken Derridas, auf (vgl. A. Schubert 1985, 189-199). Selbst wenn diese Interpretation zum Teile richtig ist, ist es hier zunächst genug, Rohs zu zitieren: Nach Rohs steht das spekulative Denken „in ständiger Auseinandersetzung mit der Sprache“, die Hegel als „ontologisch ... vorgeformt“ versteht; eine Theorie, „in der das Feste selbst in ein System von Relationen aufgelöst wird, in der die anfaßbare und handfeste Materie zu einer dynamischen Struktur von Kräften wird, die ihrerseits *ohne* materielles Substrat sind“, nämlich „ein solches vollkommen unmittelbarkeitsloses Beziehungssystem“, in dem die Relationen „früher“ als die Substanz sind, muß wie die reine Reflexion „in Konflikt mit der Sprache geraten“. (P. Rohs 1982³, 140) Der Verfasser vertritt vorhergesagt die These, daß Hegels Philosophie als subjektivitätsontologisches *Substanz-Subjekt*-bzw. *Inhalt-Form-Totalität*-System zu verstehen sei.

¹ P. Rohs 1978, 54

² P. Rohs 1982³, 143. Rohs beschreibt so weiter: „Das Spontane hat zwar eine Grundlage seines Bestehens außer sich, – aber dieses ›außer‹, diese Trennung ist wieder nur sein Werk, es selbst gibt sich sein Außer-sich und behält es so als sein Moment bei sich. Dieses außer der Form seiende Wesen ist keineswegs eine Grenze der Macht der Form, ein Punkt, an dem diese aufhört. Die absolute Macht des Negativen hat eine solche Grenze nicht, – darum nämlich, weil sie selbst der Grund aller Grenze, alles Begrenzens ist und so in *jeder* Grenze das schlechthin Anwesende und bei sich Seiende ist. Für die Herrschaft, die *vermittels der Grenze* ist, gibt es keine Grenze. Ihr verwandelt sich jede Grenze in eine Bestätigung ihrer selbst. Ebenso spricht Hegel vom Denken und von der Vernunft: Das Denken *ist* nur als Hinausgehen über die Schranke wie selbst als Begrenzen, – seine Beziehung auf die Grenze ist eine intensive, aus ihm selbst seiende, keine äußerliche. So kann Hegel sagen: ›Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht‹ (Hegel Bd. 18, S. 94), denn dieses Gerede

Reflexion eine völlig neue Fundierung, nämlich ein notwendiges Moment der ganzen Form zu sein; die Bestimmung der Form, die für die äußere Reflexion nur als Gesetzsein erscheint, erweist sich damit in ihrer wahrhaften Bedeutung als „der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst“ (WL II, 80) bzw. „die totale sich auf sich beziehende Negativität“, die aufgrund dieser ihrer totalen Selbstbeziehung an ihr selbst „das einfache Wesen“ ist. Die Form(-Bestimmung) als absolute Negativität hat daher „an ihrer eigenen Identität“ „das Wesen“, wie das Wesen auch „an seiner negativen Natur“ „die absolute Form“ in sich enthielt. (WL II, 87) Es darf damit nicht wie bei Schelling¹ gefragt werden, „wie die Form zum Wesen hinzukomme“, weil die Form selber „das Scheinen desselben in sich selbst, die eigene ihm inwohnende Reflexion“. Sie ist „an ihr selbst“ „die in sich zurückkehrende Reflexion oder das identische Wesen“, „in ihrem Bestimmen“ macht sie „die Bestimmung“ zum „Gesetzsein als Gesetzsein“ (WL II, 87), dessen Beziehung auf sich das identische Wesen ist.

Das Bestimmen der Form geht damit über den „*absoluten Gegenstoß* in sich selbst“ der setzenden Reflexion (WL II, 27) und auch das „innerliche Abstoßen“ der Identität bzw. des absoluten Unterschiedes (WL II, 40) hinaus und führt zum Gegenüber von Form und Wesen, in dem das Wesen als ein festes *Substrat* fungiert. Die Form bestimmt nicht so das Wesen, „als ob sie wahrhaft vorausgesetzt, getrennt vom Wesen sei“; wenn es so wäre, wäre sie nur „die unwesentliche, rastlos zugrunde gehende Reflexionsbestimmung“, die nur den wesentlichen Schein, nicht das selbständige Bestehen hat. Indem die Form als absolute Negativität sich selbst aufhebt und damit das Wesen voraussetzt, ist sie vielmehr „der Grund ihres Aufhebens“ und selbst so „die identische Beziehung ihrer Bestimmungen“, daß sie an ihr selbst das identische Wesen ist. Daß die Form das Wesen bestimmt, heißt also, „die Form in ihrem Unterscheiden hebt dies Unterscheiden selbst auf und ist die Identität mit sich, welche das Wesen als das Bestehen der Bestimmung ist“. (WL II, 87)² Dieses Bestimmen der Form ist derselbe

beruht darauf, daß das Denken nicht als Subjektivität, als *subjektive* Beziehung auf Grenze und Differenz genommen wird, sondern als ›Seelending‹. Grenze ist Form, – und das begrenzte Denken hat keine subjektive, erinnernde Beziehung auf Form, es hat seine Form sich selbst äußerlich und von sich verschieden, was gerade das Wesen eines Dinges ausmacht. Endlichkeit ist dingliche Beziehung auf Form, Unendlichkeit subjektive Beziehung auf Form und Grenze.“ (ebd., 144)

¹ Hegel kritisiert so Schelling, daß sein Begriff des Absoluten bzw. Wesens so etwas sei wie „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“ (PdG, S. 22). Seine Kritik an ihm besteht am wesentlichsten darin, daß „der Unterschied ... immer wieder aus dem Absoluten entfernt“ wird, so daß Schelling über die Seinslogik nicht hinausgelangt ist. Diese Kritik erfährt ihre Begründung durch die von Schelling selber praktizierte „Einbildung des Wesens in die Form und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind“. (Hegel Bd. 20, S. 447, 446) Diese *immanente* Widerlegung richtet sich gleichermaßen auch gegen Spinoza.

² Dieses dialektische Verhältnis von Form und Wesen gründet nach P. Rohs (1982³) „in der doppelten Funktion der Identität“, nämlich einmal Wesens- bzw. „Seins-Identität“ und einmal „Form-Identität“. Aber beides ist nicht „als zweierlei“, sondern zugunsten der absoluten selbstbezüglichen Negativität „als eines und dasselbe“; „die Seins-Identität ist die aufgehobene Form und dennoch nur die in der Form als dem Grund aller Identität gegründete Identität. Ebenso ist auch die Seins-Identität, die absolute Position *Beziehung* auf sich, so in sich selbst Reflexion, Unterschied und Form.“ (ebd., 153) Über die philosophischen Positionen: „das Einheit-Geben ist das

Prozeß, worin die absolute Wechselbeziehung der Form und des Wesens dargestellt wird. Die Form ist hiermit sowohl „der Widerspruch, in ihrem Gesetzsein aufgehoben zu sein und an diesem Aufgehobensein das Bestehen zu haben“, als auch der aufgelöste Widerspruch, der selbst „der Grund als das im Bestimmt- oder Negiertsein mit sich identische Wesen“ ist. (WL II, 87f.) Der Gedanke, daß der Widerspruch im *Grunde* „sosehr aufgehoben als erhalten“ (WL II, 69) ist, ist in den beiden Seiten der Formbeziehung, Wesen und Form, vergegenwärtigt.

Die Form und das Wesen, die in ihrer absoluten Wechselbeziehung stehen, sind daher nicht nur das Ganze, sondern selbst „*Momente* der einfachen Formbeziehung selbst“ (WL II, 88). Das bedeutet „die endgültige Herausstellung der absoluten Macht der Form, die das scheinbar ihr Andere vollkommen in sich behält, selbst der Grund ist, der sich in der Aufhebung seiner selbst zu diesem Anderen bestimmt und dies als sein Eigenes, sein Moment hat“¹. Bevor man in diesen Gedanken der „Herrschaft der Form“ (WL II, 94) geradezu eingeht, ist ein Verhältnis von Form und Wesen noch näher zu betrachten.² Die bestimmende Form bezieht sich nicht nur als die Einheit des Bestimmens „auf sich als aufgehobenes Gesetzsein“, sondern auch als ihr Aufheben in das einfache Wesen „auf ihre Identität als auf ein Anderes“; sie setzt sich als „aufgehoben“ und setzt weiter „ihre Identität *voraus*“. Das Wesen ist nach diesem Momente „das Unbestimmte, dem die Form ein Anderes ist“. Als solches ist es nicht „das Wesen, das die absolute Reflexion an ihm selbst ist“, sondern „*bestimmt* als die formlose Identität“; es ist „die *Materie*“. (WL II, 88) Die Materie, die sich des weiteren zum *Inhalt* von bestimmtem *Grund* und *Bedingung* fortbestimmt, konkretisiert das, als was sich „die innerhalb der Reflexionsbestimmungen nur als Sein angesprochene unbestimmte Unmittelbarkeit“ ergeben hat, die ihrerseits als „das Sein in Gestalt der Identität“³ zum bestimmten Seien-den, *Verschiedenen*, fortbestimmt worden ist; die Materie ist „eine *konkretere Nachfolgerin* des in den Reflexionsbestimmungen als Identität gefaßten *Seins*“⁴.

entscheidende Sein-Geben der Form“ (bei Platon, Plotin), „forma dat esse rei“ (bei Aristoteles), „forma dat esse materiae“ (bei Thomas von Aquin), vgl. P. Rohs 1982³, 150f., 152, 172, 252f., wie auch über die Position: „aus dem esse in intellectu folgt das esse etiam in re“ im ontologischen Gottesbeweis Anselms vgl. F. Schneider 1990, 184

¹ P. Rohs 1982³, 154

² Um dafür einen Grund zu geben und folgendes noch verständlich zu machen, kann es zu bemerken sein: Während sich die Aufhebung der Andersheit von *Wesen* und *Form* im allgemeinen als „die absolute Wechselbeziehung der Form und des Wesens“ (WL II, 86) oder „rein wesenslogisch“ im *engeren* Sinne des Wesens gestaltet hat, erfolgt die Aufhebung der Andersheit von *Materie* und *Form* „sowohl auf seins- als auch auf wesenslogischem Weg“. Im Zuge dieser Aufhebung verlagert sich der seinslogische Akzent auf die Materie, der wesenslogische hingegen auf die Form. Im „Ineinandergreifen von seins- und wesenslogischer Dialektik“ sind Form und Materie „Verschiedene“ und besitzen zugleich „eine starke Identität“. Damit hält ihre Dialektik sowohl an der Verschiedenheit als auch an der Identität von Form und Materie fest. Für diese Konstellation wählt Hegel den terminus technicus „Voraussetzung“, der zwar auf die zwei, reflexive und symmetrische Weisen fungiert, aber in letzter Konsequenz als reflexiv genommen wird. (K. J. Schmidt 1997b, 43f.)

³ G. M. Wölfle 1994, 245

⁴ G. M. Wölfle 1994, 251

In diesem Übergang des einfachen Wesens in die Materie ist es zu beachten, daß es sich Hegel um das *Selbstbestimmen* der dem Wesen immanenten Form als absolute Reflexion handelt, worin die Form wie das Wesen bzw. die Materie selbst ihr Moment ist¹: „Das Wesen wird zur Materie“, indem seine Reflexion als Form „sich bestimmt, zu demselben als zu dem formlosen Unbestimmten sich zu verhalten“. Die Materie ist als Resultat der *Abstraktion* „ein schlechthin *Abstraktes*“. Aber diese Abstraktion ist nicht nur „ein *äußerliches* Wegnehmen und Aufheben der Form“, sondern „die Form“, die an ihr selbst das einfache Wesen ist, „reduziert sich durch sich selbst“ zur Materie. Die Materie ist „die einfache unterschiedslose Identität, welche das Wesen ist, mit der Bestimmung, das Andere der Form zu sein“. Sie ist daher „die eigentliche *Grundlage* oder Substrat der Form“, weil sie als „die Reflexion-in-sich der Formbestimmungen“ selbst „das Selbständige“ ist, während die Form(-Bestimmungen) sich auf ihre Reflexion-in-sich als auf „ihr positives Bestehen“ bezieht. (WL II, 88) Die Form steht somit der Materie *gegenüber*; sie ist „bestimmende Reflexion“ und ihre Bestimmungen sind wieder die „Reflexionsbestimmung selbst“ *an* der Materie und „das Bestehen derselben“. (WL II, 94)²

Die Form „*setzt*“ somit eine Materie „*voraus*“, auf die sie sich bezieht. (WL II, 88f.) Aber sie beide „*finden*“ sich „nicht äußerlich und zufällig einander gegenüber“, weil weder die Materie noch die Form, indem sie abstrakt voneinander unterschieden sind, „aus sich selbst“ oder „*ewig*“ sein kann. Vielmehr stehen sie in ihrem Voraussetzungsverhältnisse zueinander. Die Materie ist „das gegen die Form Gleichgültige“, das diese Form voraussetzt. Aber diese Gleichgültigkeit ist einerseits „die *Bestimmtheit* der Identität mit sich“, worin sich die Form als in „ihre Grundlage“ zurückzieht; wegen dieser Bestimmtheit ist die Materie nicht schlechthin gegen die Form gleichgültig. Die Form „*setzt*“ so die Materie „*voraus*“, in dem Sinne, daß

¹ Vgl. Enzy. I, § 128 Zusatz, S. 259: „Die Auffassung der Materie als ursprünglich vorhanden und als an sich formlos ist übrigens sehr alt und begegnet uns schon bei den Griechen, zunächst in der mythischen Gestalt des Chaos, welches als die formlose Grundlage der existierenden Welt vorgestellt wird. In der Konsequenz dieser Vorstellung liegt es dann, Gott nicht als den Erschaffer der Welt, sondern als bloßen Weltbildner, als Demiurgen zu betrachten. Die tiefere Anschauung ist dagegen diese, daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, womit dann überhaupt ausgesprochen ist, einerseits daß der Materie als solcher keine Selbständigkeit zukommt, und andererseits daß die Form nicht von außen an die Materie gelangt, sondern als Totalität das Prinzip der Materie in sich selbst trägt, welche freie und unendliche Form sich uns demnächst als der *Begriff* ergeben wird.“

² Der Unterschied von ›Form und Materie‹ bzw. ›Eidos und Hyle‹ liegt seit Aristoteles allem metaphysischen Denken zugrunde. So auch besagt Kant, daß diese beiden Begriffe „aller anderen Reflexion zum Grunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden“ (I. Kant, KdV, A 266, B 322). Mit diesem Unterscheide ergibt sich bei Hegel zwar die Erstärkung des Moments der Andersheit. Aber nach Rohs bleibt die Form bei ihm in ihrem jeweiligen Anderen bzw. Anderswerden bei sich selbst. (P. Rohs 1982³, 175) Somit kann das Verhältnis von Form und Materie nicht nur als eine äußerliche zufällige Relation, sondern durch die spekulative Auffassung der Andersheits- bzw. Voraussetzungsstruktur als eine notwendige Relation gefaßt werden. Hegel entwickelt die jeweilige Dialektik von der Form und ihrem Anderen aus der Perspektive solcher im Anderen bei sich selbst bleibenden Form. Dabei orientiert er sich an Aristoteles (vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, 1019af., 1029af.); „das Andere, – ob als Unmittelbares, als Materie, als Bedingung, – bleibt stets, mit Aristoteles zu sprechen, ein der Natur nach und dem Wesen nach Späteres.“ (P. Rohs 1982³, 256)

sie *sich* selbst „als Aufgehobenes setzt, somit sich auf diese ihre Identität als auf ein Anderes bezieht“. Umgekehrt ist die Form von der Materie vorausgesetzt; denn diese ist nicht das Wesen als „die absolute Reflexion“, sondern „das einfache Wesen“ als „das Positive“, das nur „als aufgehobene Negation“ ist. Dies Verhältnis von Form und Materie darf man ein *bestimmendes* (im engeren Sinne) Voraussetzungsverhältnis nennen. Weil die Form aber sich *nur* als Materie „setzt“, insofern sie sich selbst „aufhebt“ und die Materie „voraussetzt“, ist die Materie andererseits „grundloses Bestehen“. Daher ist die Materie *nicht* „der Grund der Form“, denn sie ist als alle Formbestimmungen ausschließend nicht „die Identität als Grund“, sondern „die abstrakte Identität der aufgehobenen Formbestimmung“. Insofern ist die Form als gegen die Materie auch „grundlos“, d. h. die Form ist nicht mehr als die selbstbezügliche Negativität bzw. das Bestimmende, sondern nur als die der Materie äußere Reflexion. Beide sind somit bestimmt, „nicht gesetzt durch einander, nicht Grund voneinander zu sein“. (WL II, 89) Sie stehen also als *Verschiedene* einander völlig gleichgültig gegenüber; dazwischen bleibt nur ein bloß *äußeres* Voraussetzungsverhältnis zueinander übrig.

Aber die Materie ist als die Reflexion-in-sich der Formbestimmungen die „Identität“ bzw. „Grundlage, welche dieser Formbeziehung gegenübersteht“. Diese gleichgültige *Identität* ist „die Bestimmung der Materie als solcher“ und ihre *Beziehung* auf die Form macht als „das andere Moment des Verhaltens beider zueinander“ selbst „die Bestimmung der Form“ aus. Die Materie ist so als „das als gleichgültig Bestimmte“ „das *Passive*“ und die Form ist dagegen als das Beziehen „*Tätiges*“. Die Form ist, wie gezeigt, als Tätiges bzw. „das sich auf sich beziehende Negative“ „der Widerspruch in sich selbst“ und zugleich als der sich aufhebende Widerspruch „das sich Auflösende, sich von sich Abstoßende und Bestimmende“. Sie bezieht sich daher nicht mehr bloß äußerlich auf die Materie, sondern sie ist „gesetzt, sich auf dies ihr Bestehen als auf ein Anderes zu beziehen“. (WL II, 89) Sie ist also nicht nur an sich auf die Materie bezogen, sondern stiftet auch diese Beziehung selbst.¹ Dagegen ist die Materie zwar gesetzt, „sich nur auf sich selbst zu beziehen und gleichgültig gegen Anderes zu sein“. Aber sie bezieht sich auch „*an sich*“ auf die Form, weil sie als „die aufgehobene Negativität“ nur das ist, was „durch diese Bestimmung“ ist. Sie bezieht sich so auf die Form nur darum als auf „ein *Anderes*“, weil diese „nicht an ihr gesetzt“ ist. Die Materie ist also „nur *an sich*“ die Form; sie enthält die Form „in sich verschlossen“ und ist somit „die absolute Empfänglichkeit“ für die Form, weil sie diese nur an sich bzw. „absolut“ in ihr hat. Dies macht „ihre an

¹ Vgl. K. Düsing 1997a, 82f.: In diesem „Synholon“, in dem die Form und die Materie geeint sind, ist die Form „das Tätige, das Bestimmende“, das auch dasjenige ist, „was das Synholon erst zu einem wirklich Seienden macht“; Hegel hebt in dieser Konstitution eines wirklich seienden Synholons „die Prävalenz“ der Form vor der Materie hervor.

sich seiende Bestimmung“ aus (WL II, 90): Es bedeutet, daß die Materie zwar gar nichts Bestimmtes, aber gerade etwas als alles Bestimmbarwerdendes ist; sie ist wegen ihrer vollkommenen Unbestimmtheit indessen „die Möglichkeit für alle Bestimmung, – in dem negativen Sinne, daß sie keine ausschließt, und in dem positiven, daß sie *an sich* als Aufhebung der Negativität schon immer auf Negativität bezogen ist“¹.

Dieses ihr Nur-An-sich-Bezogensein auf die Form offenbart sich in dem wirklichen Bestimmen der Form: „Die *Materie muß daher formiert* werden, und die *Form* muß sich *materialisieren*, sich an der Materie die Identität mit sich oder das Bestehen geben.“ Hier ist ihre Untrennbarkeit bzw. ihres gegenseitigen Voraussetzens angesprochen; jede setzt die andere voraus, vermittelt sich mit sich durch die andere. Die Form *bestimmt* daher die Materie, und die Materie wird von der Form bestimmt. Die Form ist als selbstbezügliche Negativität selbst „die absolute Identität mit sich“ und enthält „die Materie“ in sich. Ebenso sehr enthält die Materie „in ihrer reinen Abstraktion oder absoluten Negativität“ „die Form“ in ihr selbst. Daher bedeutet „die Tätigkeit der Form auf die Materie“ oder „das Bestimmbarwerden dieser durch jene“ „*das Aufheben des Scheins ihrer Gleichgültigkeit und Unterschiedenheit*“ und diese bestimmende Beziehung ist so „die Vermittlung jeder der beiden mit sich durch ihr eigenes Nichtsein“. Diese beiden Vermittlungen weisen sich als „*eine* Bewegung und die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Identität“ nach. (WL II, 90) Für diesen Nachweis ist es notwendig zu zeigen, daß die eigentliche *widersprüchliche* Struktur sowohl der Form als auch der Materie zur Darstellung kommt² und daß somit das *Bestimmen* der Form zugleich „die Reflexion des Bestimmens in sich selbst“ (WL II, 17) bzw. „die Rückkehr des gegenseitigen Voraussetzens in sich selbst“ (WL II, 373) ist; Hegel bezeichnet dies in Stichworten als „die Erinnerung ihrer Entäußerung“ (WL II, 90).

Die Form und die Materie stehen nunmehr in einer bestimmenden Formbeziehung, worin nicht nur ihre *Identität*, sondern auch ihr *Unterschied* bzw. Beziehung reflektiert wird. Sie „setzen“ sich darin *zuerst* „gegenseitig voraus“. Das heißt soviel: „Die *eine* wesentliche Einheit“, die als „Einheit des Wesens und der Form“ auftrat, die ihrerseits sich als Form und Materie gegenübersetzten, bestimmt sich selbst und „entzweit“ sich in „die wesentliche Identität, bestimmt als die gleichgültige Grundlage“, und in „den wesentlichen Unterschied oder Negativität als die bestimmende Form“. (WL II, 90) In dieser Entzweiung ist die wesentliche Iden-

¹ P. Rohs 1982³, 166

² Nach W. Becker (1978), dessen These lautet, „daß die widersprüchliche Bestimmtheit der Kategorien und die kategoriale Selbstanwendung im Rahmen der dialektischen Gedankenführung wechselseitig Resultaten voneinander sind“ (ebd., 79), beruht dieser Widerspruch, der sich sowohl auf „die Relation von Form und Materie“ als auch auf „die innere Konstitution der Relatbegriffe selber“ bezieht, auf „der Selbstanwendung der Kategorien“ (ebd., 80f.) aufgrund der selbstbezüglichen Negativität.

tität nicht mehr als „Grund ihrer Formbestimmung“ und auch als „Grund ihrer Einheit mit der Form“ auffaßbar, sondern sie macht nur „die Grundlage für die Form“ aus; ebensosehr ist die Form weder Grund ihrer Einheit mit der Materie noch „Grund des Bestehens ihrer Bestimmungen“, sondern „nur das Tätige“. (WL II, 93) Die wesentliche Identität und die bestimmende Form erscheinen nur als voneinander verschieden ohne ihre eine Einheit; insofern ist *eine* wesentliche Einheit zu „einem Verschiedenen“ bestimmt. Aber diese Verschiedenheit entfaltet sich „zur gegenseitigen Voraussetzung“ aufgrund „der zugrunde liegenden Identität der Verschiedenen“ (WL II, 90), ohne die sich zwischen den Verschiedenen keine Beziehung mehr oder nur irgendeine äußerliche Beziehung ergäbe.¹

In dieser gegenseitigen Voraussetzung ist *zweitens* die Form als Widerspruch *gesetzt*, weil sie als selbstbezügliche Negativität „selbständig“ und zugleich „wesentlich auf ein Anderes bezogen“ und damit selbst ein Gesetztes ist. Aber sie ist auch „der sich selbst aufhebende Widerspruch“; so hebt sie sich selbst auf. Diese ihre Selbstaufhebung hat dieselbe Bedeutung wie „die *Tätigkeit der Form*“, wodurch die Materie *bestimmt* wird. Ihre Tätigkeit besteht „in einem negativen Verhalten der Form gegen sich selbst“. Da die Form indessen selbst „zweiseitig“ ist, hat ihr negatives Verhalten auch „die gedoppelte Seite“. Indem die Form einerseits „*ihre Selbständigkeit*“ aufhebt, macht sie sich zu „einem *Gesetzten*“, das „an einem Anderen“ besteht, und dies ihr Anderes ist als „Reflexion des Gesetztes in sich“ die Materie, die ihre eigentliche Grundlage ausmacht, weil sie *an* dieser „ihre wesentliche Identität“ hat. Andererseits, indem sie „ihre Bestimmtheit gegen die Materie, ihre Beziehung auf dieselbe, somit ihr *Gesetzsein*“ aufhebt, gibt sie *sich* dadurch selbständiges „*Bestehen*“. Indem sie ihr Gesetztes aufhebt, bildet dies ihr Aufheben als Reflexion des Gesetztes in sich an ihr selbst „die eigene Identität der Form“, in welche sie allein in ihrem Bestimmen „übergeht“. Indem sie aber diese selbständige Identität auch aufhebt und „entäußert“ und indem sie diese als Materie nunmehr „sich gegenüber setzt“, bedeutet ihr Aufheben zugleich „Vereinigung mit einer Materie“, an der die Form „Bestehen“ erhielt. Die Form hat ihr Bestehen an einem Anderen, aber die Identität dieses Anderen mit sich ist die eigene Identität der Form. Also *geht* sie durch ihr gedoppeltes Aufheben „in dieser Vereinigung“ sowohl „mit der Materie *als einem Anderen*“ nach der ersten Seite ihres Aufhebens als auch „*mit ihrer eigenen Identität*“ nach der zweiten Seite *zusammen*. Das „Bestimmtwerden der Materie“ durch die Form ist damit als „die eigene Bewegung der Form selbst“ bestimmt. (WL II, 91)

¹ Hier ist das *notwendige* Übergang der Verschiedenheit zum Gegensatze vorausgesetzt, was aber schon dargestellt ist. Dessen Resultat ist: „Im Gegensatze ist die *bestimmte Reflexion*, der Unterschied vollendet. Er ist die Einheit der Identität und der Verschiedenheit; seine Momente sind in *einer* Identität verschiedene; so sind sie *entgegengesetzte*.“ (WL II, 55)

Diese *Tätigkeit* der Form, die sich auch „negativ gegen die Materie“ (WL II, 91) verhält, ist ferner „die *eigene Bewegung der Materie* selbst“. „Die *ansichseiende* Bestimmung oder das Sollen der Materie“ als einfache *Identität* mit sich ist ihre reine Abstraktion oder „absolute Negativität“. Durch diese Negativität bezieht sich die Materie allein nicht nur „auf die Form als auf ein Anderes“, sondern sie „enthält“ selbst diese Form auch „als verschlossen in sich“; sie ist die absolute Empfänglichkeit für die Form. Sie ist so „in sich selbst widersprechend“, weil sie „die unbestimmte Identität mit sich“ und zugleich „die absolute Negativität“ ist. Auf diesem Widerspruche beruht die eigene Bewegung der Materie selbst. Dies ist „derselbe Widerspruch“, welchen die Form zwischen Selbständigkeit und Gesetzsein enthält. Dieser Widerspruch ist wie „seine Auflösung“ nur „*einer*“ Widerspruch, selbst wenn der Widerspruch der Form als *gesetzt*, aber der der Materie als „an sich“ ist, wie beim Negativen und Positiven. (WL II, 92)¹ Die Materie hebt sich aufgrund ihres Widerspruchs „an ihr selbst“ auf, und „ihre Identität zerfällt in ihrer Negativität, und diese erhält an jener ihr Bestehen.“ Indem die Materie so „von der Form als von einem Äußeren“ bestimmt wird, erreicht sie damit ihre eigene ansichseiende „Bestimmung“ (WL II, 92), an der die Form das Bestehen hat; und umgekehrt: Indem die Materie durch ihre *eigene* Negativität bzw. Form bestimmt wird, so hebt sie ihre ansichseiende Bestimmung auf und wird selbst ein *Bestimmtes*, das aber der Form angehört. „Die Äußerlichkeit des Verhaltens“ der Form zur Materie und umgekehrt besteht also darin, „daß jede oder vielmehr ihre ursprüngliche Einheit in ihrem Setzen zugleich *voraussetzend* ist, wodurch die Beziehung auf sich zugleich Beziehung auf sich als Aufgehobenes oder Beziehung auf sein Anderes ist“. (WL II, 92)²

¹ Hier kann es zu bemerken sein, wie Hegel sich zu Aristoteles verhält. Hegel nimmt mit den Ursachen der *Form* und der *Materie* aristotelischer Terminologie nach „ihren Charakter der *Wirksamkeit* und der Möglichkeit im Sinn der *Bestimmbarkeit*“ auf. Aber bei ihm tritt anders als Aristoteles auch „der andere Aspekt der Form“ hinzu, nämlich „die *Wirklichkeit* zu garantieren, sofern sie sich *im* Bestimmen der Materie *Bestehen* (Existenz) gibt“. (G. M. Wölfl 1994, 209) Was noch das Bestimmwerden der Materie bzw. der Substanz durch die Form angeht, kann man in der aristotelischen Konzeption „*Ansätze* für die spekulativ-dialektische Formulierung Hegels“ (ebd., 209) finden. In der aristotelischen Fassung stehen sich schon „das Eidos als das *Bestimmen* und die Hyle als die *Bestimmbarkeit* in der Weise der *Negation* gegenüber, müssen aber zur Einheit gebracht werden“. (ebd., 209f.) Während das formelle Denken des Aristoteles diese Momente durchläuft, „ohne dieses Verhältnis als *Widerspruch* und die Bestimmung als *Bewegung* darstellen zu können“, „gelingt es Hegel mittels spekulativ-dialektischer Denkmittel, es als Widerspruch zu formulieren und ihn als sich selbst bewegendes Prinzip der Vereinigung der Momente zu begreifen“. Auch nach aristotelischer Fassung vollzieht sich Werden und Vergehen des Eidos, wodurch die Materie bestimmt wird, „zwischen Gegensätzen, denen ein Drittes, die Hyle, zugrundeliegt“. „Mit dem *Werden* eines Eidos ist die *Beraubung* eines *anderen* Eidos verbunden.“ Hier legt Aristoteles zwar „das Werden und Vergehen von bereits vorausgesetzten Substanzen zugrunde, aber dies läßt sich sinngemäß auch auf die prinzipielle Konstitution der Substanz übertragen“. Dagegen deutet Hegel die Beraubung, die bei Aristoteles „einen Fehlen“ andeutet, in seine spekulativ-dialektische *Negation* um, nämlich in die selbstbezügliche Negativität. (ebd., 210)

² Dies dargestellte Argument benutzt Hegel auf dieselbe Weise in dem 3. Kapitel der ›Wirklichkeit‹: ›Das absolute Verhältnis‹ für die Erklärung der Beziehung von *Macht* und *Gewalt* zwischen *wirkender* und *passiver* Substanz, die sich zu einem *unendlichen Wechselwirken* fortsetzt und in den *Begriff* zurückgeht. (Vgl. WL II, 233-237) Hier besagt er so: „Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur *gesetzt* als das, was sie *in Wahrheit* ist, nämlich weil sie das einfache Positive oder unmittelbare Substanz ist, eben darum nur ein *Gesetztes* zu sein; das

Durch diese gegenseitig voraussetzende Bewegung der Form und der Materie ist *drittens* „ihre ursprüngliche Einheit“ wieder „hergestellt“, und zwar als „eine gesetzte“. Die Materie bestimmt insofern „sich selbst“, als dieses Bestimmen „ein für sie äußerliches Tun der Form“ ist; ebensosehr bestimmt die Form nur „sich“ selbst oder sie hat die von ihr zu bestimmende Materie nur „an ihr selbst“, insofern sie in ihrem Bestimmen sich „gegen ein Anderes“ verhält. Die Tätigkeit der Form und die Bewegung der Materie sind somit „dasselbe“, selbst wenn jenes „ein Tun“ oder „die Negativität als gesetzte“, aber dieses „Bewegung oder Werden, die Negativität als *ansichseiende* Bestimmung“ ist. Dies ein und dasselbe ist, mit den Basis-Komponenten der *Logik* zu sprechen, „die Einheit des Ansichseins und des Gesetzseins“. (WL II, 92) Diese Einheit ist auch auf dieselbe Weise an jenen *beiden selbst gesetzt*: Die Materie ist selbst als solche Einheit bestimmt oder hat „notwendig“ eine Form, und die Form ist selbst als dieselbe Einheit schlechthin „materielle, bestehende Form“ (WL II, 92f.); nur als solche Einheit kann die Materie „Grund ihrer Formbestimmung“ und die Form „Grund des Bestehens ihrer Bestimmungen“ sein. Indem sie beide sich voneinander gegenseitig voraussetzen, gehen sie ebensosehr in „ihre Einheit“ als „ihre Wahrheit“ zurück und heben darin „ihre Selbständigkeit“ auf. Diese Einheit ist „die absolute Einheit des Wesens und der Form“, die sich als Form und Materie gegenübersetzen. Sie erweist sich damit als „ihr Grund“ (WL II, 93) und zwar als „der *absolute Grund*“ (WL II, 90), in dessen Entzweiung sich diese selbständigen Momente aufgrund ihrer eigenen Widersprüche als „sich aufhebende“ und somit als „gesetzte“ darstellen. (WL II, 93)

Diese wiederhergestellte und auch an ihren Momenten selbst realisierte ursprüngliche Einheit integriert „sowohl seins- als auch wesenslogische Elemente“¹ in sich. Sie ist ein Vermittlungsganzes von der *reinen* und der *bestimmenden* Reflexion auf der Sphäre der *realen* Vermittlung des Wesens als Grund – die bestimmende Reflexion besteht darin ihrerseits aus dem *Bestimmen* und der *Reflexion* des Bestimmens *in sich selbst* –. Sie hat so die bestimmen-

Voraus, das sie als Bedingung ist, ist der Schein der Unmittelbarkeit, den die wirkende Kausalität ihr abstreift. Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer anderen Gewalt nur ihr Recht angetan. Was sie *verliert*, ist jene *Unmittelbarkeit*, die *ihr fremde* Substantialität. Was sie als ein *Fremdes erhält*, nämlich als ein *Gesetzsein* bestimmt zu werden, ist ihre eigene Bestimmung.“ (WL II, 235) Diesem Gedanken liegt ein Gedanke der absoluten Notwendigkeit zugrunde, der aus der *manifestierenden* Einheit von Reflexion und Unmittelbarkeit, Innerem und Äußerem oder Form und Inhalt, folgt: „Die *Auslegerin* des Absoluten ... ist die *absolute Notwendigkeit*, die identisch mit sich ist, als sich selbst bestimmend.“ (WL II, 218) Diese Auslegerin ist auch ein Maßstab, wodurch das *absolute* und das *wesentliche* Verhältnis bzw. der Begriff der *Macht* und der der *Kraft* in der Wesenslogik voneinander unterschieden werden.

¹ K. J. Schmidt 1997b, 45. Hier entspricht dem *seinslogischen* Elemente ‚Bewegung oder Werden, die Negativität als *ansichseiende* Bestimmung‘ und dem *wesenslogischen* ‚das Tun der Form‘ oder ‚die Negativität als gesetzte‘, zwischen denen der Widerspruch und dessen Aufhebung thematisiert werden. Die Wesenslogik ist „die Sphäre des *gesetzten Widerspruchs*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist“ (Enzy. I, § 114, S. 235). Diese ganze Beziehung von beiden Bewegungsweisen kommt in Hinsicht der ›Bedingung‹ noch umfangreicher zur Darstellung.

de Reflexion als *vollendete* Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion noch konkreter realisiert; in ihr als dem absoluten Grund ist es „*ein* Tun, im Setzen sich als Gesetztes in der Einheit zu erhalten und sich von sich selbst abzustößen, sich auf sich als sich und sich auf sich als auf ein Anderes zu beziehen“. Somit erweist sich das Bestimmtwerden der Materie durch die Form als „die Vermittlung des Wesens als Grund mit sich in einer Einheit, durch sich selbst und durch die Negation seiner selbst“. Diese ursprüngliche Reflexionsvermittlung ist auch in jedem seiner Momente gesetzt; sie sind jede nicht nur ein Moment, sondern auch die ganze Einheit ihrer und ihres Anderen. Sie zusammen konstituieren nicht nur „jene absolute Einheit des Grundes mit sich“, sondern sie sind auch selbst diese Einheiten; sie sind jede als „die formierte Materie“ und als „die Bestehen habende Form“ „die *gesetzte* Einheit“. (WL II, 93) Die wiederhergestellte ursprüngliche Einheit der Reflexion ist also „ein Sichselbstgleiches“, das zwar seinem Wesen nach als „negative Einheit“ die Momente in sich „aufhebt“, aber als „absolute Reflexion“ sowohl „sich selbst“ als auch die Momente „in dem Bestimmen der Momente, oder in ihrem Ideellsein“ zugleich „als fürsichseiende“ setzt; sie ist somit „eine Synthesis“, deren Momente selbst als Synthesen, für sich absolut getrennt, „die Reflexion (-in-sich)“ und zugleich als „negiert“ sind.¹

IV.2.5.2. Die bedingende Vermittlung von Wesen und Sein

Der Grund ist als „die absolute Negativität“ bzw. „ausschließende Einheit“ (WL II, 93) „setzende Reflexion“; er negiert sich selbst, schließt sich selbst aus, um in sich zurückzukehren. Indem er sich selbst setzt, setzt er zugleich sich als Gesetztes voraus, das *anders* als das ist, was er selbst ist; er ist somit „voraussetzende Reflexion“. Er bezieht sich „auf sich“ und ebenso sehr „auf ein Aufgehobenes, auf ein Unmittelbares“, wodurch er selbst *real* vermittelt ist. Diese reale Vermittlung ist indessen nicht bloß als eine äußerliche Reflexion verstehbar, sondern sie ist „das eigene Tun des Grundes“, weil er sowohl „Reflexion in die Identität mit sich“ als auch wesentlich „sich entäußernde Reflexion“ ist, um in sich zurückzukehren. (WL II, 113) Indem die Negativität bei Hegel in Wahrheit als zweimal verdoppelte Negativität zu verstehen ist, ist die Rückkehr dementsprechend auch zweimalig, Rückkehr des Setzens in sich und Rückkehr des Voraussetzens in sich, die allein zwei entgegengesetzte Reflexionsbewegungen des *einen* Prozesses des Wesens sind.² Der Grund enthält diese Reflexionsbewegungen von Negativität und Rückkehr in sich, inhaltlich gesehen, *Zurückgehen* vom Unmit-

¹ JS II, S. 146

² Dazu vgl. IV.1.2.2. Zusammengehen der Reflexion mit der Unmittelbarkeit

telbaren zum Grunde und *Fortgehen* vom Grunde zum Unmittelbaren.¹ Dies Unmittelbare, worauf sich der Grund nunmehr als auf „seine wesentliche Voraussetzung“ bezieht, erhält im sich entwickelnden, jetzt erreichten Vermittlungsganzen des Wesens als Reflexion die Bedeutung der „Bedingung“; die Bedingung ist „das Anderssein seiner selbst“. (WL II, 113) Durch sie ist die *reale* Vermittlung des Grundes mit sich noch weiter sich „äußerlich“ geworden und geht in „die *bedingende Vermittlung*“ (WL II, 82) über.² Diese bedingende Vermittlung erfaßt Hegel als „Beziehung [der Grundbeziehung] auf die *aufgehobene* Grundbeziehung“. (WL II, 112) Wie alle bisher diskutierten Arten der Unmittelbarkeit bzw. des Anderen stellt er auch die Bedingung über die sich voraussetzende, entäußernde Reflexionsstruktur des Wesens als Grund in seine *Logik* ein.

Hegel charakterisiert die Bedingung wie folgendes. Sie ist als das Anderssein des Grundes selbst bzw. die aufgehobene Grundbeziehung *erstens* „ein unmittelbares, mannigfaltiges Dasein“ (WL II, 113).³ *Zweitens* ist dieses Dasein als Bedingung zwar „bezogen auf ein Anderes“, aber nicht in derselben Weise wie die seinslogische Kategorie *Sein-Für-Anderes*, woran das Ansichsein und das Sollen gekoppelt sind⁴. Vielmehr „in anderer Rücksicht“ ist das Da-

¹ Vgl. WL II, 124: „Das Sein ist die absolute Abstraktion; diese Negativität ist ihm nicht Äußerliches, sondern es ist Sein und sonst nichts als Sein nur als diese absolute Negativität. Um derselben willen ist das Sein nur als sich aufhebendes Sein und ist *Wesen*. Das Wesen aber ist als die einfache Gleichheit mit sich umgekehrt ebenfalls *Sein*. Die Lehre vom Sein enthält den ersten Satz ›das Sein ist das Wesen‹. Der zweiten Satz, ›das Wesen ist das Sein‹, macht den Inhalt des ersten Abschnittes der Lehre vom Wesen aus.“

² In diesem Sinne führt das Konzept der *Bedingung* die Thematik des *realen Grundes* weiter in die Darstellung ein; „der reale Grund ist daher wesentlich bedingt.“ Seine Bedingtheit bzw. Bestimmtheit ist „das Anderssein seiner selbst“ (WL II, 113). Sie ist damit „einstetils Bestimmtheit der *Grundlage* oder Inhaltsbestimmung, andernteils das Anderssein in der *Grundbeziehung* selbst, nämlich die Unterschiedenheit ihres Inhalts und der Form; die Beziehung von Grund und Begründetem verläuft sich als eine äußerliche Form an dem Inhalte, der gegen diese Bestimmungen gleichgültig ist.“ (WL II, 102)

³ Hier kann eine Frage aufgestellt werden, inwiefern die Bedingung als die *Mannigfaltigkeit* durch die sich entäußernde Reflexion des Grundes erfolgreich abgeleitet wird. Indem es in dem Unterkapitel ›C. Die Bedingung‹ nicht um die Bedingung als solche, sondern um ein dialektisches Verhältnis von Grund und Bedingung bzw. von Wesen und Sein geht, sieht P. Rohs eine Parallele von Hegel und Kant, trotz ihrer Unstimmigkeiten (vgl. I. Kant, KdRV, B § 15, 16). Nach Rohs gibt es bei Hegel zwei klingende Thesen: „Der Form gehört überhaupt alles Bestimmte an“ (WL II, 86), oder die Form, der Begriff, ist „Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit“ (WL II, 261), und „Mehrheit“ als Mannigfaltigkeit ist „eine der Bestimmungen des Seins“ (WL II, 221), d. h. sie gehört nicht der Form, sondern dem Sein als solchem an. Somit ergibt sich eine wichtige Aufgabe in *Logik* Hegels, in diesem ‚Zweiklang‘ einen ‚Einklang‘ herzustellen (vgl. P. Rohs 1982³, 229f.). K. J. Schmidt vertritt eine These, daß „eine Ableitung der Mannigfaltigkeit“ bei Hegel „allerdings nicht“ erfolgt (ders. 1997a, 115), selbst wenn „unmittelbare Mannigfaltigkeit“ (WL II, 104) bzw. „*mannigfaltiges* und *äußerliches Dasein*“ als „*Unwesentliches*“ (WL II, 130) in der ganzen Wesenslogik, z. B. beim ›realen Grund‹, beim ›absolut Unbedingten‹, bei der ›Erscheinung‹ sowie bei der ›Wirklichkeit‹, eine wichtige Rolle spielt. Damit ist ein Übergang vom ›vollständigen Grund‹ zur ›Bedingung‹ als unmittelbarem, mannigfaltigem Dasein auch als ‚problematisch‘ angesehen (vgl. K. J. Schmidt 1997a, 113f.). Hegel scheint die Mannigfaltigkeit wie selbstverständlich als ‚eine Implikation der Verschiedenheit‘ zu behandeln, die er wiederum rückgehend in der Nähe der äußeren Reflexion und weiter der Seinslogik ansiedelt. Auf der Stufe der *äußeren Reflexion* hat der Vf. schon gezeigt, wie die *äußerliche* und die *äußere* Reflexion voneinander zu unterscheiden sind und welche Rolle sie beide in der *Logik* Hegels spielen. Hegels gründlicher Gedanke ist: „Das Unmittelbare ist ein Mannigfaltiges“ und „die Bedeutung der Kategorie der Mannigfaltigkeit liegt darin, daß sich gerade in ihr die entscheidende Selbst-Entäußerung der Form zeigt.“ (P. Rohs 1982³, 229, 230)

⁴ Vgl. GW 11, 62; WL I, 127f.

sein als Bedingung „bezogen auf ein Anderes“, das nunmehr der „Grund“ ist; es ist die Bedingung *nur* als auf den Grund bezogen, sonst ist es nur „unmittelbar und ohne Grund“ wie das unmittelbar Mannigfaltige *selbst*. Nach dieser Bezogenheit ist das unmittelbare Dasein als Bedingung „ein *Gesetztes*“; es ist insofern „nicht für sich, sondern für Anderes“. Aber daß das unmittelbare Dasein nur „ein Gesetztes“ ist, ist „in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben“; „ein *Dasein ist dagegen, Bedingung zu sein, gleichgültig*.“ (WL II, 113) Die Bedingung ist *drittens* so „ein Unmittelbares“, daß sie „die *Voraussetzung* des Grundes“ ausmacht. (WL II, 113) Hegel erklärt hier die Bedingung durch die Begriffsmittel der Unmittelbarkeit und der Andersheit oder der Gleichgültigkeit und des Gesetztes, die sich widersprechen. Die Bedingung ist nach ihm einerseits durch einen Unterschied von der *seinslogischen* Kategorie ›Dasein‹ und der *wesenslogischen* Kategorie ›Bedingung‹ erklärt; diese ist als die aufgehobene Grundbeziehung zwar *ein unmittelbares, mannigfaltiges Dasein*, aber als das *Gesetzsein* nicht das Dasein selbst, sondern eine Art von Dasein überhaupt: Andererseits durch einen Unterschied von Gesetztes und Bedingung *innerhalb* der Wesenslogik; die Bedingung ist als das *Für-Grund-Sein* zwar eine Art von Gesetztes, aber sie macht als unmittelbares Dasein die *Voraussetzung des Grundes* aus. In diesem doppelten Sinne ist die Bedingung eine so komplexe wesenslogische Kategorie, wodurch ein ganzes Verhältnis von Seinslogik und Wesenslogik und damit auch ein „Außerwesentliches“¹ thematisiert wird.

Die Bedingung ist als die wesentliche Voraussetzung des Grundes „die in die Identität mit sich zurückgegangene Formbeziehung des Grundes“ und bildet somit den „*Inhalt* desselben“. (WL II, 113)² Der Inhalt ist indessen „die gleichgültige Einheit des Grundes“, aber „als in der Form“; daher kann man sagen: „ohne Form kein Inhalt“ (WL II, 113) – eine Maxime, die besonders für den nachkantischen Idealismus von größter Bedeutung ist. Indem die Grundbeziehung aber in ihrer Realisierung sich selbst als „eine gegen ihre Identität äußerliche Beziehung“, die *aufgehobene* Grundbeziehung, setzt, wodurch der Inhalt „die Unmittelbarkeit“ (WL II, 113f.) erhält, ist der Inhalt noch von der Form unabhängig; er ist „das in der

¹ P. Rohs 1982³, 251: „Das Unmittelbare schwankt zwischen den beiden Charakteren, Dasein und Bedingung zu sein. Als Dasein geht es in der Sphäre des Seins auf, ist ohne Beziehung auf die Innerlichkeit des Wesens, – als Bedingung ist es in der Beziehung auf Grund und Sache, d. h. auf wesentliche Einheit. So ist das Dasein an sich ein weiterer Kreis als das Dasein, das die Bedingungen ausmache, denn ihm gehört noch das Außerwesentliche an.“

² Wie Hegel das *Wesen überhaupt* als die „einfache Identität“ gegen die „*Vermittlung*“ der Form (WL II, 84) und die *Materie* als „die Reflexion-in-sich der Formbestimmungen“ bzw. als die „*eigentliche Grundlage*“ der Form (WL II, 88) begreift hat, erfaßt er auf ähnliche Weise den Begriff des *Inhalts*; der Inhalt ist „die Einheit der Form und der Materie“ und diese Einheit ist „als ihre Grundlage, aber als ihre *bestimmte Grundlage*, welche formierte Materie, aber gegen Form und Materie zugleich als gegen Aufgehobene und Unwesentliche gleichgültig ist“. (WL II, 93f.) Der Inhalt wird bei Hegel also als „das einfache *Unmittelbare* gegen die *Vermittlung* der Form“ (WL II, 96) oder „das in der Formbeziehung mit sich Identische“ (WL II, 117) begriffen und damit ist „der Inhalt des Grundes“ „der in seine Einheit mit sich zurückgekehrte Grund“. (WL II, 95)

Identität mit ihr gegen sie Gleichgültige“ (WL II, 117). Insofern die Bedingung dasselbe ist, was die „*Identität mit sich*“ der Grundbeziehung ist, macht sie den „Inhalt“ der Grundbeziehung aus. Aber weil der Inhalt auch „das gegen diese Form Gleichgültige“ ist, macht der Inhalt der Bedingung „nur *an sich*“ den Inhalt der Grundbeziehung aus, d. h. er „*soll*“ erst ihr Inhalt werden; hiermit macht er als Inhalt der Bedingung „das *Material* für den Grund“ aus. Die Bedingung hat also zwei Bedeutungselemente in sich: Inhalt des Grundes und Material für den Grund. Das unmittelbare Dasein erhält als „Bedingung“ nach dem zweiten Elemente „die Bestimmung, seine gleichgültige Unmittelbarkeit zu verlieren und Moment eines Anderen zu werden“. Es ist zwar durch seine Unmittelbarkeit „gleichgültig gegen diese Beziehung“. Aber insofern es als Bedingung „in dieselbe tritt“, macht es „das *Ansichsein* des Grundes“ aus, das als die einfache Identität des Grundes mit sich zugleich dessen Voraussetzung bildet, und es gilt somit als „das *Unbedingte* für denselben“, wodurch der Grund selbst bedingt ist. Umgekehrt hat das unmittelbare Dasein, „um Bedingung zu sein“, zuerst „am Grunde“ „seine Voraussetzung“ und ist daher selbst „bedingt“. Aber diese Bedingtheit ist auch „ihm äußerlich“. (WL II, 114) Es ist *selbständig* gegen den Grund, den es ebensosehr *voraussetzt*, um die Bedingung zu sein. Hier kann man vorher sagen, daß das unmittelbare Dasein als Bedingung ein widersprüchlicher Begriff ist.

Etwas hat, um da zu sein, Bedingungen, aber es *ist* nicht durch „seine Bedingung“; seine Bedingung ist nicht „sein Grund“. Die Bedingung ist „das Moment der unbedingten Unmittelbarkeit für den Grund“, aber nicht selbst „die Bewegung und das Setzen“, wodurch Etwas sich negativ auf sich bezieht und sich zum Gesetzsein, zur Bedingung, machen kann. Am Etwas steht daher der Bedingung „die *Grundbeziehung*“ gegenüber; „außer seiner Bedingung“ enthält Etwas auch „einen Grund“. Dieser Grund ist jedoch insofern „die leere Bewegung der Reflexion“, als seine Grundbeziehung „die Unmittelbarkeit als ihre Voraussetzung“ „außer ihr“ hat. Aber die Grundbeziehung ist selbst „die ganze Form und das selbständige Vermitteln“, weil die Bedingung nicht „ihr Grund“ ist. Indem Etwas diese ganze selbständige Form ist, bezieht es sich als „Setzen“ auf sich und setzt „ein Unmittelbares und *Unbedingtes*“ als Bedingung voraus. Aber indem dieses Unmittelbares ein „entäußertes oder aufgehobenes Setzen“ ist und Etwas damit „sich“ selbst voraussetzt, ist es als Grund „an und für sich selbst“. Insofern seine Grundbeziehung so „selbständige Beziehung auf sich“ ist und „die Identität der Reflexion“ „an ihr selbst“ hat, hat sie „einen *eigentümlichen Inhalt*“ in sich gegen „den Inhalt der Bedingung“. Jener Inhalt ist „Inhalt des Grundes“ und damit „wesentlich formiert“. (WL II, 114) Dahingegen ist der Inhalt der Bedingung „unmittelbares Material“; diesem ist die Beziehung auf den Grund, wodurch es die Bedingung wird, ebenso „äußer-

lich“, als es auch „das Ansichsein“ des Grundes ausmacht. (WL II, 114f.) Der Inhalt der Bedingung ist also „eine Vermischung von selbständigem Inhalt, der keine Beziehung auf den Inhalt der Grundbestimmung hat, und von solchem, der in sie eingeht und, als ihr Material, Moment derselben werden soll“ (WL II, 115).¹

Die Bedingung und der Grund, die Hegel nunmehr als „beide Seiten des Ganzen“ und damit als *relativ* Unbedingte erfaßt, sind also einerseits „gleichgültige und *unbedingte* gegeneinander“. Die Bedingung ist „das Unbezogene“, dem die Beziehung auf Grund, wodurch es Bedingung ist, „äußerlich“ ist; es hat auch als Bedingung zwar für sich die „Form“ an ihm, aber diese Form ist ihm „eine unwesentliche“. Und der Grund ist „die Beziehung oder Form“; er hat zwar seinen eigentümlichen Inhalt in sich, aber das bestimmte Dasein der Bedingung ist für ihn nur ein unmittelbares „Material“. Andererseits sind die Bedingung und der Grund voneinander „vermittelte“. Die Bedingung macht „das *Ansichsein* des Grundes“ aus; sie ist so „wesentliches Moment der Grundbeziehung“ und als entäußertes Setzen des Grundes „die einfache Identität desselben mit sich“. Das unmittelbare Dasein ist zwar „gleichgültig dagegen, Bedingung zu sein“, aber daß es als Bedingung das Ansichsein für den Grund ausmacht, bedeutet, daß es nur „ein gesetztes“ ist und daß die Bedingung hiermit „eine vermittelte“ ist. Ebenso sehr hat die Grundbeziehung zwar als die ganze selbständige Form die Identität der Reflexion an ihr selbst, aber sie hat auch „eine Voraussetzung und ihr Ansichsein“ „außer sich“, wodurch sie selbst vermittelt bzw. bedingt ist. Sie beide, Bedingung und Grund, enthalten also jede eine wechselseitige Voraussetzungsstruktur in sich zwischen „der gleichgültigen Unmittelbarkeit und der wesentlichen Vermittlung“ oder „dem selbständigen Bestehen und der Bestimmung, nur Moment zu sein“, und zwar „in *einer* Beziehung“. Diese ihre doppelte, gegenseitig *voraussetzende, bedingende* Vermittlung wird damit zum „*Widerspruch*“ zuge-spitzt. (WL II, 115)

Wie die bestimmende Reflexion sich als die ausschließende Reflexion des *Widerspruchs* vertiefte und in die ausschließende Reflexionseinheit des *Grundes* zurückkehrte, die sodann den *absoluten Grund* konstituierte, handelt es sich nunmehr um die Rückkehr jenes gegenseitigen Voraussetzens in sich selbst bzw. „die Rückkehr des Bedingens in sich selbst“ (WL II, 168)² und somit auch um die Aufhebung jenes Widerspruchs, woraus „das *absolute Unbe-*

¹ Wie diese beiden Inhalte sich zueinander verhalten und wie sie durch den eigentümlichen Inhalt des Grundes begründet werden, bringt Hegel in Unterkapiteln b. *Der realen Grund* und c. *Der vollständige Grund*, worin das Begründete fast mengentheoretisch als eine Vereinigung des Inhalts des Grundes mit einer ihm fremden Mannigfaltigkeit verstanden wird, durch die Verhältnisse von *wesentlichem* und *unwesentlichem* Inhalte oder *zwei Inhaltbestimmungen* zur Darstellung.

² Vgl. WL II, 168: „Das Ganze und die Teile *bedingen* sich daher gegenseitig; aber das hier betrachtete Verhältnis steht zugleich höher als die Beziehung des *Bedingten* und der *Bedingung* aufeinander, wie sie sich oben bestimmt hatte. Diese Beziehung ist hier *realisiert*: nämlich es ist *gesetzt*, daß die Bedingung so die wesentliche

dingte“ folgt, und zwar deshalb im noch *konkreteren* Sinne, weil der Grund und die Bedingung jedes seinen *eigenen Inhalt* in sich haben, während im absoluten Grunde von derselben Rückkehr in sich zwar auf dem Elemente der *realen* Vermittlung des Grundes die Rede war, aber nur aufgrund eines Bezogenen als *Substrats*.¹ Die Rückkehr des Bedingens in sich, die, wie gezeigt, eine *lineare* unendliche Kette von Bedingung und Bedingtem, hier von Grund und Bedingung, durch deren gegenseitiges Bedingen hindurch sprengt, bildet „eine Totalität“ und hat „das *Andere*“ nicht „vermöge der Abstraktion“ *außerhalb* des *Kreises*, sondern sie befaßt dieses Andere „*innerhalb* des *Kreises*“. (WL II, 373) Diese beiden relativ Unbedingten tragen die *widersprüchliche* Struktur von wesentlicher Vermittlung und gleichgültiger Unmittelbarkeit. Sie „scheinen“ jedes „in das andere“; die Bedingung als Unmittelbares scheint in die Formbeziehung des Grundes und diese scheint in das unmittelbare Dasein als sein Gesetzsein. (WL II, 115) Aber jedes ist zugleich „außer diesem Scheine seines Anderen an ihm“ „selbständig“ und hat „seinen eigentümlichen Inhalt“. (WL II, 115f.) Diese ihre widersprüchliche Struktur ist noch im Detail darzustellen.

Zuerst ist die Bedingung als „Vikar der Äußerlichkeit des unmittelbaren Seins“² „unmittelbares Dasein“. „Seine Form“ hat die zwei Momente, „das *Gesetzsein*“ und „das *Ansichsein*“; nach jenem ist das unmittelbare Dasein „als Bedingung“ „Material und Moment des Grundes“ und nach diesem macht es „die Wesentlichkeit des Grundes oder seine einfache Reflexion-in-sich“ bzw. seine Voraussetzung aus. Außerdem hat es um seiner *Unmittelbarkeit* willen noch eine andere Seite der *Äußerlichkeit*; beide Momente seiner Form sind ihm als *solchem* „äußerlich“, weil es „die aufgehobene Grundbeziehung“ ist. Aber das unmittelbare Dasein ist *erstens* „an ihm selbst“ nichts anders als dieses, „in seiner Unmittelbarkeit sich aufzuheben und zugrunde zu gehen“. Das Sein ist für Hegel *überhaupt* aufgrund seiner absoluten Negativität nur „das *Werden* zum *Wesen*“ (WL II, 116) und damit „das Zurückgehen in den Grund“ (WL II, 120).³ Dieser Gang, der die *Erinnerung* oder *Insichgehen* genannt wor-

Selbständigkeit des Bedingten ist, daß sie durch dieses *vorausgesetzt* wird. Die Bedingung als solche ist nur das *Unmittelbare* und nur *an sich* vorausgesetzt. Das Ganze aber ist die Bedingung zwar der Teile, aber es enthält zugleich unmittelbar selbst, daß auch es nur ist, insofern es die Teile zur Voraussetzung hat. Indem so beide Seiten des Verhältnisses gesetzt sind als sich gegenseitig bedingend, ist jede eine unmittelbare Selbständigkeit an ihr selbst, aber ihre Selbständigkeit ist ebenso sehr vermittelt oder gesetzt durch die andere. Das *ganze Verhältnis* ist durch diese Gegenseitigkeit die Rückkehr des Bedingens in sich selbst, das nicht Relative, das *Unbedingte*.“ Diese Rückkehr des Bedingens in sich selbst wird im Verhältnisse der Kraft und ihrer Äußerung noch konkretisiert, damit sich ein in der Wesenslogik methodisch wichtiger Begriff des *Sich-Äußerns* bzw. -*Manifestierens* erklären läßt.

¹ Der *absolute* Grund bestimmt sich als Form und Wesen bzw. Materie und „gibt sich einen *Inhalt*“ überhaupt (WL II, 82). Dieser Inhalt hat sich zuerst zum *bestimmten* Inhalt des *bestimmten* Grundes fortbildet. Danach hat er sich zur *Bedingung* spezifiziert und ist zu dem Inhalt der Bedingung und dem des Grundes gediehen.

² H. Schmitz 1992, 119

³ Hegel läßt sich hier die Analyse der Bedingung als *Dasein* noch umfassender auf die Analyse des *Seins* selbst gründen, wie er in der Logik des Scheins ähnlicherweise den Schein, der zuerst durch den Begriff des *Nichtda-*

den war, ist „die Bewegung des Seins selbst“ (WL II, 13); es ist „seine wesentliche Natur“, sich zum „Gesetzten“ zu machen und zur „Identität“ des Grundes mit sich zu werden, der seinerseits durch die Negation seiner selbst sich als „das Unmittelbares“ setzt und entäußert. (WL II, 116)¹ „Die Form“, wodurch das unmittelbare Dasein die Bedingung wird, und somit jene „Formbestimmungen“ sind daher ihm als *solchem* „nicht äußerlich“, sondern das unmittelbare Dasein ist als solches „diese Reflexion selbst“. (WL II, 116) Die Bedingung macht also den wesentlichen Charakter des Seins bzw. des unmittelbaren Daseins als solches aus.

Zweitens ist „als Bedingung“ das Sein „als das gesetzt, was es wesentlich ist“, nämlich als Gesetzsein bzw. „Moment ... eines Anderen“ und zugleich als „das Ansichsein ... eines Anderen“. Das Sein ist „*an sich*“, aber dies Ansichsein ist „nur durch die Negation seiner, nämlich durch den Grund und durch dessen sich aufhebende und damit voraussetzende Reflexion“; „das Ansichsein des Seins“ ist somit nur „ein Gesetztes“ (WL II, 116) oder „das gesetzte Ansichsein“ (WL II, 118). Sein Ansichsein als Bedingung hat also zwar die zwei Momente der Form, „ihre Wesentlichkeit als des Grundes“ und „die Unmittelbarkeit ihres Daseins“, aber sie sind beide „dasselbe“. „Das Dasein ist ein Unmittelbares, aber die Unmittelbarkeit ist wesentlich das Vermittelte, nämlich durch den sich selbst aufhebenden Grund. Als diese durch das sich aufhebende Vermitteln vermittelte Unmittelbarkeit ist es zugleich das Ansichsein des Grundes und das Unbedingte desselben; aber dies Ansichsein ist zugleich selbst wieder ebensosehr nur Moment oder Gesetzsein, denn es ist vermittelt.“ (WL II, 116) Durch die Selbstaufhebung seiner *Äußerlichkeit* und seine *Formeinheit* von Ansichsein und Gesetzsein erweist sich das Sein als Bedingung selbst als „die ganze Form der Grundbeziehung“. Sie macht „das vorausgesetzte Ansichsein derselben“ aus, aber sie ist selbst „ein Gesetzsein“ durch den sich aufhebenden Grund und „ihre Unmittelbarkeit ist dies, sich zum Gesetzsein zu machen, sich somit von sich selbst so abzustoßen, daß sie sowohl zugrunde geht, als sie Grund ist, der sich zum Gesetzsein macht und hiermit auch zum Begründeten, und beides ist ein und dasselbe“. (WL II, 116f.)

Ebensosehr ist der Grund als Unbedingtes selber *an sich*. Dies Ansichsein liegt aber darin, daß das Sein als Bedingung in die Formbeziehung des Grundes scheint und dessen Vorausset-

seins definiert wurde, durch die Analyse des *Nichtseins* in das Wesen überführt hat. Somit will er darauf abzielen, über die Analyse der Natur des Seins die ganze Seinslogik in die Wesenslogik zu integrieren; diese Integration setzt allein einen *notwendigen* Übergang von jener in diese voraus, was zu Beginn der Wesenslogik schon dargestellt war. Indem Hegel die *Wissenschaft der Logik* hier von ihrem Anfang bis zum Grund und von da aus wieder zurück bis zum Anfang durchläuft, verfolgt diese Gegenläufigkeit „den Zweck, den Anfang der Wissenschaft der Logik mit dem nunmehr erreichten Diskussionsstand zu verknüpfen“. „Durch diese Operation wird nicht nur dem Gesichtspunkt der Kontinuität Rechnung getragen, sondern auch das seinslogische Kategoriengefüge aus der Perspektive des Wesens gesehen.“ (K. J. Schmidt 1997a, 119)

¹ Vgl. WL II, 274: „Das *Sein* ist in seinem Übergange zum Wesen zu einem *Schein* oder *Gesetzsein* und das *Werden* oder das Übergehen in *Anderes* zu einem *Setzen* geworden, und umgekehrt hat das *Setzen* oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem *Nichtgesetzten*, einem *ursprünglichen* Sein hergestellt.“

zung ausmacht; sonst wäre er nur ‚die leere Bewegung der Reflexion‘ und damit nicht das, was er an sich ist, nämlich nur ein Rückfall in die *reine* Reflexion. „Das Ansichsein“ ist daher „Scheinen eines Anderen an ihm“. Das Ansichsein des Grundes ist so ein Gesetzsein und der Grund ist selbst „bedingter Grund“. Aber er ist zugleich einerseits „die selbständige ... sich auf sich beziehende Reflexion des Setzens“ und hiermit „das mit sich Identische“, was dasselbe ist, hat er „sein Ansichsein“ und „sein Inhalt“ an ihm selbst. Andererseits ist er auch „voraussetzende Reflexion“; als selbstbezügliche Negativität bzw. ausschließende Reflexionseinheit bezieht sich er negativ auf sich selbst und setzt „sein Ansichsein“ als „ihm Anderes“ sich gegenüber, das er als das Sein qua Bedingung voraussetzt. Dieses Andere erweist sich, wie vorher gezeigt, aber sowohl nach seinen beiden Formbestimmungen, Ansichsein und Gesetzsein, als auch nach seiner Äußerlichkeit wieder als „das eigene Moment der Grundbeziehung“; „das unmittelbare Dasein ist wesentlich nur durch seinen Grund und ist das Moment seiner als Voraussetzens.“ Der Grund ist daher „das Ganze selbst“. (WL II, 117) Wie bei der Bedingung liegt auch hier bei dem Grunde die prozessuale „Einheit des Ansichseins und des Gesetzseins“ (WL II, 92) zugrunde, die ihrerseits jedes selbst als *das Andere seiner selbst* dieselbe *Einheit seiner und seines Anderen* sind; diese Einheit ist *an ihren Momenten selbst* realisiert. Die Bedingung und der Grund sind also hiermit jedes selbst ein *Moment* und zugleich das *Ganze*.¹

Aufgrund ihrer so komplexen Reflexionsstruktur machen sie „ein Ganzes der *Form*“ aus; die prozessuale Einheit des Ansichseins und des Gesetzseins gehört der ganzen Formbeziehung an. Es ist auch ebenso sehr „ein Ganzes des *Inhalts*“ vorhanden. Zuerst ist „der eigentümliche Inhalt der Bedingung“ nur „wesentlicher Inhalt“, insofern er „die Identität der Reflexion mit sich in der Form“ ist oder insofern er als das unmittelbare Dasein „die Grundbeziehung“ „an ihm selbst“ hat. Das unmittelbare Dasein ist nur „Bedingung“ als „durch die voraussetzende Reflexion des Grundes“; es ist „dessen Identität mit sich selbst oder sein Inhalt, dem er sich gegenüber setzt“. Das unmittelbare Dasein ist daher nicht bloß „formloses Material für die Grundbeziehung“, sondern, weil es diese Form „an ihm selbst“ hat, ist es „formierte Materie“. Aber es hat zugleich als „das in der Identität mit ihr gegen sie Gleichgültige“ seinen selbständigen „Inhalt“. Dieser Inhalt ist aber „derselbe Inhalt“, den der Grund hat, weil der Inhalt des Daseins eben der „Inhalt als das in der Formbeziehung mit sich Identische“ ist, der aber selbst der Form angehört und den Inhalt des Grundes ausmacht. Die Bedingung und der Grund machen also „eine wesentliche Einheit, sowohl als Inhalt wie als Form“ (WL II, 117) aus, nämlich eine Totalität, die aufgrund der *prozessualen* Einheit des Ansichseins und des

¹ Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 121: „Der negative Selbstbezug des Wesens, der sich zum Leitmotiv der gesamten Wesenslogik aufschwingt, kommt beim Übergang vom Grund zur Bedingung voll zur Geltung.“

Gesetzseins eine *kreisförmige* Einheit von dem wesentlichen Inhalt des Grundes und den Inhalten des Daseins, nämlich dem eigentümlichen und dem selbständigen Inhalt, ist.¹ Sie sind „Reflexionen“ und „gehen durch sich selbst ineinander über“. Somit setzen sie sich selbst „als aufgehobene“, beziehen sich auf „diese ihre Negation“ und „setzen sich gegenseitig voraus“. (WL II, 117f.) Aber durch die Rückkehr dieses Voraussetzens in sich selbst, ohne die „der gewöhnliche *Progreß ins Unendliche* von Bedingung zu Bedingung“ (WL II, 118) eingeleitet werden könnte², bilden sie „eine Reflexion beider“, und ihr gegenseitiges Voraussetzen ist damit nur „eines“; „die Gegenseitigkeit desselben“ geht darein über, daß die Bedingung und der Grund „ihre *eine* Identität als ihr Bestehen und ihre Grundlage“ voraussetzen. Diese *eine* Identität, die „der eine Inhalt und Formeinheit beider“ ist, begreift Hegel als das „absolut“ „wahrhaft Unbedingte“ oder „die Sache an sich selbst“ (WL II, 118); wahrhaft unbedingt ist die Sache selbst als „die Bewegung“, worin sich „der Schein des Dualismus ihrer Momente“ aufhebt³, und auch selber als „Grund der Einheit der Sache selbst“⁴.

Die Sache an sich selbst hat also die Bedingung und den Grund zu Momenten; sie ist „die Einheit“, in welche diese zurückgegangen sind. Diese sind nunmehr „das Gesetzsein“; sie machen damit ihre Formmomente aus. Die Sache an sich selbst ist so als ihre Grundlage „Be-

¹ Hier ist nicht zu übersehen, daß ‚die Identität der Reflexion mit sich *in der Form*‘ und ‚das in der Identität mit ihr gegen sie *Gleichgültige*‘ bzw. ‚das in der Formbeziehung mit sich *Identische*‘, mit P. Rohs (1982³) zu reden, „das In-sich-Bestimmt-sein“ als Identität der Form in sich und das „formale Von-außen-Bestimmtsein“ als außer dieser Formbeziehung (ebd., 241) nicht einfach identifiziert werden, sondern auch voneinander zu unterscheiden sind; diesem Unterschiede liegt ein dialektischer Unterschied von Form(-Einheit) und Inhalt zugrunde, der unten weiter zur Darstellung kommt und in die eine Form-Inhalt-Totalität integriert wird. Damit ist auch ‚ein Ganzes des Inhalts‘ nicht als eine *abstrakte*, sondern als eine *kreisförmige* Einheit zu verstehen.

² Dieses Problem tritt nach Hegel „allenthalben“ ein, „wo in dem Widerspruche der *Einheit* zweier Bestimmungen und des *Gegensatzes* derselben verharrt wird“ (WL I, 166f.). Die unvollendete Reflexion hat zwar diese beiden Bestimmungen „vollständig vor sich“, aber faßt „diese *beiden Gedanken nicht zusammen*“; sie läßt sie nur „*abwechseln*“. (WL I, 166) Hegel nennt dies „*Sophisterei*“ oder „*Räsonnement*“, die bzw. das als „ein endloses Herumtreiben“ „keine letzte Bestimmung“ enthält. (WL II, 108) Und er gibt dafür solche Gründe: In diesem Prozesse ins Unendliche liegt in einer Rücksicht „irgendein endliches Dasein“ (WL II, 118) oder „ein *Endliches, Bestimmtes* überhaupt“ (WL II, 231) und in einer anderen Rücksicht „*seine abstrakte Ursprünglichkeit*“ als Einheit (WL II, 230) zugrunde, die beide sich ihre „Formeinheit“ von sich „entfernen“ lassen und wieder nur als „*ein Moment der Form*“ (WL II, 231) herabgesetzt werden; sie liegen nicht in „ihrem Begriffe“ und sind daher „im absolut Unbedingten“ aufzuheben. (WL II, 118) Diesem „*Räsonnement aus Gründen*“ setzt er wie Sokrates und Platon daher „die Betrachtung der Idee, d. h. der Sache an und für sich selbst oder in ihrem *Begriffe*“ entgegen (WL II, 109). „Die absolute Methode, die den Begriff zu ihrer Seele und Inhalt hat“ (WL II, 567f.), kann nicht in denselben unendlichen Prozeß führen; während dieser „mit dem Jenseits als einem Unerreichbaren behaftet“ bleibt, ist die an und für sich seiende Allgemeinheit des *Begriffs* „das *erreichte Jenseits*“. (WL II, 331) So z. B. indem „Russells Kritik an internen Relationen“ auf einem Modell beruht, „in dem die Natur oder das Wesen der Relata als Seinsgrund für die jeweiligen Relationen fungiert, in denen die Relata zueinander stehen“, stellt Hegel dagegen so „das relationsontologische Modell“ ein, „daß in ihm ein relationaler Sachverhalt der Seinsgrund alles dessen ist, was überhaupt eine Natur oder ein Wesen hat“ (R.-P. Horstmann 1984a, 250); dieser Sachverhalt repräsentiert als „monistisches Substrat“ der Philosophie Hegels „die ‚Subjektivität‘ genannte relationale Struktur“ (ebd., 248f.).

³ H. Schmitz 1992, 136

⁴ P. Rohs 1982³, 215. Hegel begreift diesen Grund, die vorher als „der *absolute Grund*“ (WL II, 90) erfaßt ist, später als den *Begriff*, der „Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit“ (WL II, 261) ist; „der Begriff ist zureichender Grund, d. h. Grund derjenigen Verknüpfung, die die Sache selbst ist, und Grund aller Inhaltsbestimmungen, die in ihr verknüpft werden, – er ist absolute causa formalis.“ (P. Rohs 1982³, 215)

dingung beider“, aber „die absolute“ oder „die Bedingung, welche selbst Grund ist“ (WL II, 118), was dasselbe ist, ist sie „der absolute mit seiner Bedingung identische Grund“ (WL II, 119). Als „Grund“ ist sie nun „die negative Identität“, die sich selbst setzt und sich in ihre beiden Momente abstößt, nämlich *erstens* in „die Gestalt der aufgehobenen Grundbeziehung, einer unmittelbaren, einheitslosen, sich selbst äußerlichen Mannigfaltigkeit, welche sich auf den Grund als ein ihr Anderes bezieht und zugleich das Ansichsein desselben ausmacht“, und *zweitens* in „die Gestalt einer innerlichen, einfachen Form, welche Grund ist, aber sich auf das mit sich identische Unmittelbare als auf ein Anderes bezieht und dasselbe als Bedingung, d. h. dies ihr Ansich als ihr eigenes Moment bestimmt“. (WL II, 118) Diese beiden Seiten setzen die Sache an sich selbst als „die Totalität“ voraus, so daß diese „das Setzende derselben“ ist. (WL II, 118f.) Weil sie diese Sache an sich selbst „voraussetzen“, so scheint die Sache an sich selbst umgekehrt auch wieder „durch jene bedingt zu sein“ und „aus ihrer Bedingung und aus ihrem Grunde zu entspringen“. Indem diese beiden Seiten aber, wie gezeigt, sich als „das Identische“ erwiesen haben, so ist das Verhältnis von Bedingung und Grund „verschwunden“; sie sind hiermit „zu einem *Scheine* herabgesetzt“ und die Sache an sich selbst ist in ihrer „Bewegung des Setzens und Voraussetzens“ selbst „die Bewegung, in welcher dieser *Schein* sich aufhebt“. „Es ist das Tun der Sache, sich zu bedingen und ihren Bedingungen sich als Grund gegenüberzustellen; ihre Beziehung als der Bedingungen und des Grundes ist aber ein Scheinen *in sich* und ihr Verhalten zu ihnen *ihr Zusammengehen mit sich selbst*.“ (WL II, 119) Insofern geht ‚das Tun der Sache selbst‘ über ‚das eigene Tun des Grundes‘ (WL II, 113) hinaus, das als entäußernde Reflexion sich auf das *bedingende* Unmittelbare bezogen hat.

Dies *Zusammengehen* der Sache an sich selbst *mit sich selbst* als unendliche Bewegung des Setzens und Voraussetzens verläuft nicht nur durch die Sphäre des Scheinens des Wesens *in ihm selbst*, sondern es vollzieht sich „in nach außen und nach innen gerichteter Weise“¹; so *integriert* es in seinem vollen Umfang das in sich, was das Wesen als Reflexion zu Beginn der Wesenslogik nur abstrakt einzubeziehen vermochte: Das Wesen als Reflexion war die *identische* Einheit von absoluter Negativität und Unmittelbarkeit, die sich auch als die bestimmende Reflexion als vollendete Einheit der setzenden und der äußeren Reflexion strukturiert hat. Die *reale* Vermittlung des Wesens als Grundes mit sich als Einheit der reinen und der realen Reflexion, nämlich als die prozessuale Einheit der setzenden, der bestimmenden Reflexion und der Rückkehr des Bestimmens in sich selbst, ist hier durch seine *bedingende* Vermittlung mit dem Sein als die prozessuale Einheit der setzenden, der bedingenden Reflexion und der Rückkehr des gegenseitigen Bedingens in sich selbst vollständig erweitert und konkretisiert.

¹ K. J. Schmidt 1997b, 46

Das Wesen hat somit sich in seinem vollen Umfang auch als *Grund des Seins realisiert*. Durch diese Einheit der Sache an sich selbst, die durch eine Rückführung sowohl zum Anfang der Seinslogik als auch zum Anfang der Wesenslogik erreicht ist und ihrerseits „ein Zusammen von seins- und wesenslogischer Dialektik“¹ erzielt, steuert Hegel „die Herleitung eines Großkreises“ an, „der den Anfang der Wissenschaft der Logik mit dem Grund verbindet“². Die Sache an sich selbst ist „*das Wesen als Totalität gesetzt*“³; sie ist so „die *gesetzte* Einheit der Reflexion und der Unmittelbarkeit“ (WL II, 201). Dadurch ist auch der Widerspruch der gleichgültigen Unmittelbarkeit und der wesentlichen Vermittlung, in den sowohl die Bedingung als auch der Grund zugespitzt wurde (WL II, 115), aufgehoben und in der Sache an sich selbst als *negativer* Einheit von Bedingung und Grund *zugleich* erhalten.

Diese jetzt erreichte Reflexionsstruktur bringt Hegel nochmal in ihrem vollständigen Sinne durch ein dialektisches Verhältnis von Wesen und Sein oder von Einheit des Grundes bzw. der Form und äußerlicher Mannigfaltigkeit zur Darstellung, damit die Sache an sich selbst in *die Existenz* hervortreten kann. Die Sache an sich selbst bezieht sich „als *Grund*“ negativ auf sich selbst, macht sich zum Gesetzsein. Dies Gesetzsein ist jedoch anders als die vorangegangenen Gesetzseins der Wesenslogik, weil es nach der Form die „vollständige Reflexion“ und nach dem Inhalt die „mit sich identische Formbeziehung“ ist (WL II, 119); es ist also dasselbe Ganze „sowohl als Inhalt wie als Form“ (WL II, 117) wie die Sache an sich selbst. Damit ist das Setzen der Sache an sich selbst das sich auf ihr Gesetzsein beziehende und in diesem „*sich auf sich beziehende Scheinen*“ (WL II, 219), und ihr Gesetzsein ist als ihr Schein „*der als Schein gesetzte Schein*“ (WL II, 217), der „positives Medium des Absoluten“⁴ ist. Das bedeutet die Vollendung des Unterschiedes und zugleich dessen Aufhebung, damit die *Sache an sich selbst* in ihrem *Gesetzsein* mit sich selbst zusammengeht.

¹ K. J. Schmidt 1997b, 46

² K. J. Schmidt 1997a, 121 Anm. 176. Es ist nach Hegel „eine wesentliche Betrachtung“, die sich „innerhalb der Logik selbst“ ergibt, „daß das Vorwärtsgehen ein *Rückgang* in den *Grund*, zu dem *Ursprünglichen* und *Wahren* ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt und in der Tat hervorgebracht wird“; „das Wesentliche für die Wissenschaft“ ist, „daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird“. (WL I, 70) Durch diese doppelte Bewegung von Seins- und Wesenslogik wird, wie Schmidt sagt, „der voraussetzungslose Anfang der Wissenschaft der Logik“ „als vorläufig“ dahingestellt, denn Hegel konstruiert in der Dialektik von Grund und Bedingung so „*das absolut Unbedingte*“, daß dieses „*sich als das unbestimmte Unmittelbare*, als das Sein des Anfangs, *voraussetzt*, um aus diesem Grundlosen als Wesen, das sich mit Sein erfüllt hat, hervorzugehen“. (K. J. Schmidt 1997a, 121 Anm. 176) Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit, wodurch das Sein des Anfangs der *Logik* definiert ist, bilden damit nur „die Startbedingungen der Wissenschaft der Logik“ (ebd., 125), die auf ihren höheren Stufen, wie Wesen oder Begriff, erneut zu diskutieren sind. Das Wesen als diese Einheit der Sache an sich selbst entwickelt sich zum Begriff und schließlich zur Idee, die sich in einem noch umfassenderen Großkreis, dem „Kreis von Kreisen“, als Sein des Anfangs voraussetzt, um aus diesem „einfachen Grund“ als „erfülltes Sein“ zu sich zurückzukehren. (WL II, 571-2) Schmidt sieht somit hier „die sachlich greifbare Parallele zwischen dem absolut Unbedingten der Wesens- und der Idee der Begriffslogik“ an. (K. J. Schmidt 1997a, 126)

³ Enzy. I, § 121, S. 248

⁴ K. J. Schmidt 1997a, 207

Ihr Gesetzsein ist *erstlich* „der aufgehobene Grund“; es ist so „die Sache als das reflexionslose Unmittelbare“ und macht „die Seite der Bedingungen“ aus. Dies Gesetzsein ist nach der Form „die *Totalität* der Bestimmungen der Sache“ und nach dem Inhalt „die Sache selbst“, die aber „in die Äußerlichkeit des Seins hinausgeworfen“ ist. Es ist „der wiederhergestellte Kreis des Seins“, worin es nicht nur um das Sein als solches, sondern auch um seine Mannigfaltigkeit geht; dieser mannigfaltige Inhalt macht das Sein zu einem Kreis, der seinerseits eine Totalität ist. In ihn „entläßt“ das Wesen als Sache an sich selbst „die Einheit seiner Reflexion-in-sich“ als „eine Unmittelbarkeit“, die nunmehr die Bestimmung hat, „*bedingende Voraussetzung*“ zu sein und wesentlich nur „eine“ Seite des Wesens auszumachen. (WL II, 119) Dies Entlassen, das für Hegel als *zweimalig* zu verstehen ist¹, verweist stets „auf eine Beziehung zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit“ bzw. darauf, „daß Form auch in der Nicht-Form ist“.² Die Bedingungen sind *einmal* darum „der ganze Inhalt der Sache“, weil sie als die entlassene *Einheit* des Wesens selbst „das Unbedingte in der Form des formlosen Seins“ sind. (WL II, 119) Diese Formlosigkeit des Seins, in welche die Formlosigkeit der *Materie* (WL II, 88) mittels des Inhalts fortgesetzt ist, ist die Formlosigkeit des entlassenen, in die *Äußerlichkeit* hinausgeworfenen mannigfaltigen Seins. Um dieser äußerlichen Formlosigkeit willen haben die Bedingungen *andermal* „eine andere Gestalt“ als „die Bestimmungen des Inhalts, wie er in der Sache als solcher ist“; sie ist „eine einheitslose Mannigfaltigkeit, vermisch mit Außerwesentlichem und anderen Umständen“, die insofern *nicht* zu „dem Kreise des Daseins“ gehören, als dieses Dasein als „die Bedingungen dieser *bestimmten* Sache“ *deren* Ansichsein und Inhalt ausmacht. (WL II, 119f.)

Für das Wesen macht „die *Sphäre des Seins selbst*“, die es als seine *Genese* eingeholt hat, seine *Bedingung* aus; das Sein ist die Bedingung der Möglichkeit der Selbstvermittlung des Wesens als „absoluter uneingeschränkter Sache“. (WL II, 120) Hier stellt Hegel sich zum Anfang der *Wissenschaft der Logik* ein, um nicht nur „das unbestimmte Unmittelbare“ bzw.

¹ Dieser Zweimaligkeit des ‚Entlassens‘ entspricht die Zweimaligkeit der ‚verdoppelten Negation‘ und auch der ‚Rückkehr in sich‘, wodurch nicht nur die Entgegengesetzten und damit ihre Einheit, sondern ihre Einheit und ihre Differenz und damit *die Einheit ihrer Einheit und ihrer Differenz* gewonnen werden.

² P. Rohs 1982³, 249. Daß Rohs das Entlassen nur als einmalig verstehen mag, kann dadurch bemerkt werden, wenn er so beschrieben hat: „Aber das Entlassen ist kein spontanes Formen, keine Reflexion und keine Grundbeziehung, denn eben das ist das Besondere an ihm, daß die Form selbst transzendiert wird. Es geht also nicht um eine Einheit, die dem Mannigfaltigen und Unmittelbaren durch eine Tätigkeit aufgedrückt wird, sondern um eine wirklich unmittelbare Einheit, die dem Mannigfaltigen gleichsam von sich her gegen die Form eigen ist. In dem Kantischen Denken würde dem entsprechen, daß das Mannigfaltige rein als Gegebenes schon in sich eine Einheit ist, – diejenige Einheit, die ihm als Bedingung, als Vorausgesetztem zukommt. Das Vorausgesetzte als Vorausgesetztes ist schon eines. Dies ist die Schwierigkeit dieses Entlassens, daß hier die Einheit sich selbst äußerlich wird und in dem Gegebenen, nicht in dem vom Subjekt Geleisteten (als der eigentlichen Form) ruht. Demnach drücken sowohl das ›Entlassen‹ wie auch (und zwar noch stärker) das ›Hinauswerfen‹ eine Bewegung aus, die vom Wesen, vom Innen, von der Form auszugehen scheint. Doch müssen wir diese Bewegung von dem eigentlichen Formen und Gründen unterscheiden.“ (ebd., 250)

„reflexionslose Sein“ (WL I, 82) „als Vermitteltes oder Gesetztes“, sondern auch, um „die Dominanz der Form“ nachzuweisen.¹ Das Wesen, worin das Sein zurückgeht, setzt dieses als „die erste Unmittelbarkeit“ voraus, worauf es sich als auf sein Unbedingtes bezieht; dies vorausgesetzte Unbedingte ist als „die aufgehobene Reflexion“ (WL II, 120) „das grundlose Unmittelbares, dessen Sein nichts ist, denn als Grundloses dazusein“ (WL II, 122). Diese Unmittelbarkeit des Seins ist jedoch *unmittelbar* selbst das Nichts, die „absolute Abstraktion“ bzw. „absolute Negativität“ (WL II, 124).² Diese Negativität bzw. Form bildet zunächst „die *Reflexion* in dem Elemente des Seins“, wodurch das Sein seinerseits sich zu „einem Ganzen“ ausbildet; seine Form „wuchert als Bestimmtheit des Seins fort und erscheint so als ein mannigfaltiger, von der Reflexionsbestimmung verschiedener und gegen sie gleichgültiger Inhalt“. (WL II, 120) Die *Totalität* dieses mannigfaltigen Inhalts bzw. „*alle*“ machen „die Reflexion“ aus und aufgrund dieser *Reflexivität* „*erinnert* sich diese zerstreute Mannigfaltigkeit an ihr selbst“. (WL II, 122)³ „Das Unwesentliche, welches die Sphäre des Seins an ihr hat und was sie, insofern sie die Bedingung ist, abstreift, ist die Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, in welche die Formeinheit versenkt ist.“ (WL II, 120)⁴

¹ K. J. Schmidt 1997a, 125

² Vgl. WL II, 183: „Sie (sc. die unvermittelte *Identität der Form*) kommt in der Sache vor, wie diese in ihrem *Anfange* ist. So ist das *reine Sein* unmittelbar das *Nichts*. Überhaupt ist alles Reale in seinem Anfange eine solche nur unmittelbare Identität; denn in seinem Anfange hat es die Momente noch nicht entgegengesetzt und entwickelt, einerseits aus der Äußerlichkeit sich noch nicht *erinnert*, andererseits sich aus der Innerlichkeit durch seine Tätigkeit noch nicht *entäußert* und hervorgebracht; ... In aller natürlichen, wissenschaftlichen und geistigen Entwicklung überhaupt bietet sich dies dar, und es ist wesentlich dies zu erkennen, daß das Erste, indem Etwas nur erst *innerlich* oder auch in seinem *Begriffe* ist, eben darum nur sein unmittelbares, passives Dasein ist.“

³ Vgl. P. Rohs 1982³, 260: „Erinnern meint ja gerade das Innerlich-Machen von Unterschied, das In-die-Einheit-Aufnehmen von Unterschied. Das Erinnern konstituiert wie das Insichgehen jenes Innere, jenes Fürsichsein, das als Aufheben von Unterschied ist. Es geht nicht in ein schon vorhandenes Inneres hinein, sondern schafft erst das Innere, in das es geht. Dies Erinnern wird hier durch die Totalität der Bedingungen hervorgerufen, – die Totalität erscheint also als Grund von Einheit, weil ... sie selbst das Moment der Einheit in sich hat, (wie Kant die Allheit als Synthesis von Einheit und Vielheit begreift). Das zerstreute Mannigfaltige erinnert sich in dieser Totalität, – die Unterschiedenheit des Zerstreutseins hebt sich auf in der wesentlichen Einheit der Sache.“

⁴ Hier stellt P. Rohs (1982³) Fragen auf, „wie es mit der ›Begründung‹ dieses Versenkens stehen mag, wie dieses ›Fortwuchern‹ mit dem Wesen des Begriffs, Grund und Quelle aller endlichen Bestimmtheit und Mannigfaltigkeit zu sein, vereinbar ist“, und er gibt uns darauf Antwort: „diese Fragen bleiben rätselvoll genug.“ (ebd., 251) Seine Fragen beziehen sich auf die schwierigsten Probleme in der *Wissenschaft der Logik*, die mit deren Anfangsprobleme zusammen immer wieder aufgestellt werden. Ihr Anfang wird durch die zwei Merkmale, die Voraussetzungslosigkeit als reflexionslose Unmittelbarkeit und die Selbstbegründung als Negativität bzw. Reflexivität, charakterisiert. Die Fragen von Rohs betreffen also die Fragen, wie sich diese beiden Komponente zueinander verhalten und wie sich ihre ursprünglichere Einheit sich ergibt; dies, was unten noch dargestellt wird, hat der Vf. bisher untersucht und dargestellt, zwar aufgrund der Untersuchung des Begriffs der selbstbezüglichen Negativität bzw. Andersheit und der Natur der Reflexion und durch die Darstellung der verschiedenen Formen der Reflexion, selbst wenn das Anfangsproblem *als solches* im Texte dieser Dissertation außer Betracht bleibt. Hegels These heißt: Das gewöhnlich vorgestellte einfache bzw. abstrakte Sein sei „eine bloße *Meinung*“ (WL II, 555), es gebe eine ursprünglichere Einheit von Sein und Nichts bzw. von Unmittelbarkeit und Negativität, so daß das Sein in das Nichts und das Nichts in das Sein nicht nur *übergeht*, sondern *schon übergegangen* ist (WL I, 83) und solches Seins als „der Anfang der Philosophie“ sei „die in allen folgenden Entwicklung gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende“ (WL I, 71); das Sein und das Nichts verhalten sich im Lauf der entwickelnden Darstellung der *Logik* auf verschiedene Weise zueinander und ergeben sich somit ihre verschiedenen Einheitsformen.

Diese versenkte Formeinheit als „die Beziehung des Seins“ ergibt sich an der Sphäre des Seins zunächst als „das *Werden*, – das Übergehen einer Bestimmtheit des Seins in eine andere“. (WL II, 120) Aber das Werden des Seins ist in Wahrheit „das *Sein in seinem Begriffe* ... als sich auf sich beziehende *negative* Einheit“ (WL II, 396); es ist damit „Werden zum Wesen und das Zurückgehen in den Grund“ (WL II, 120). „Die *Erinnerung* der Bedingungen“, die durch die *Totalität* der Mannigfaltigkeit hervorgerufen ist, ist daher „das Zugrundegehen des unmittelbaren Daseins und das Werden des Grundes“. (WL II, 122) Das unmittelbare Dasein, welches die Bedingung ausmacht, wird also in Wahrheit nicht „von einem Anderen“ bestimmt und als Material für den Grund gebraucht, sondern es macht sich „durch sich selbst“, durch sein eigenes Werden, „zum Momente eines Anderen“. Sein Werden ist jedoch nicht „ein An-fangen von sich als dem wahrhaft Ersten und Unmittelbaren“, sondern seine Unmittelbarkeit ist nur „das Vorausgesetzte“ als durch die voraussetzende Reflexion des Grundes, und sein Werden ist „das Tun der Reflexion selbst“, die ihm innewohnt. „Die Wahrheit des Daseins ist daher, Bedingung zu sein“, und seine Unmittelbarkeit ist allein als „durch die Reflexion der Grundbeziehung“, welche sich selbst als aufgehobene setzt. Nicht nur „die Unmittelbarkeit“, sondern auch „das Werden“ ist also „der Schein des Unbedingten“, indem dieses sich selbst als *Unmittelbares* voraussetzt und in diesem seine *Form* realisiert. Die Unmittelbarkeit des Seins und dessen Werden sind daher wesentlich nur „*Moment* der Form“. (WL II, 120) Damit sind diese zwei grundsätzlichen Kategorien des Seins in die kreisförmig-einheitliche Struktur des Wesens als Sache an sich selbst integriert.

Zweitens ist das andere Gesetzsein der Sache an sich selbst „die Grundbeziehung als solche“, die zuerst als „Form ... gegen die Unmittelbarkeit der Bedingungen und des Inhalts“ bestimmt ist. (WL II, 120f.) Aber „die Form der absoluten Sache“ ist die Form, die „die Einheit ihrer Form mit sich selbst oder ihren *Inhalt*“ „an ihr selbst“ hat. Indem die Sache an sich selbst diesen Inhalt zur „Bedingung“ setzt, die ihrerseits auch den verschiedenen mannigfaltigen Inhalt in sich enthält, hebt sie „in diesem Setzen“ zugleich „seine Verschiedenheit“ auf und macht ihn zu ihrem „Momente“, so wie sie, indem sie umgekehrt als „wesenlose Form“, als Form gegen Inhalt und somit ohne Bestehen, bestimmt ist, aufgrund ihrer selbstbezüglichen Negativität und deren „Identität mit sich“ sich „die Unmittelbarkeit des Bestehens“ gibt. Die Reflexion der Sache an sich selbst hebt so einerseits als Grund „die Unmittelbarkeit der Bedingungen“ auf und setzt diese zu „Momenten in der Einheit der Sache“. Andererseits, indem die Bedingungen „das von der unbedingten Sache selbst Vorausgesetzte“ sind, hebt die Reflexion dieser Sache an sich selbst „ihr eigenes Setzen“ auf und gibt sich damit das Bestehen; „ihr Setzen macht sich somit unmittelbar selbst ebensosehr zum *Werden*“. Dieses

Werden ist aber als „die Bewegung der Bedingungen an ihnen selbst“ ebenso „Zurückgehen in den Grund und Setzen des Grundes“. Das Setzen als Reflexion des Grundes und das Werden als Reflexion des Seins bzw. Bedingungen konstituieren als gegenseitige Negationen „eine Einheit“ (WL II, 121); wie sich das Setzen als Werden erweist, so erweist sich das Werden auch als Setzen; das Werden ist „*ihr eigenes Werden*“ oder „ihr eigenes Setzen“, das selbst „*das Voraussetzen*“ bzw. das Werden ist. (WL II, 213f.)¹

Die ganze Reflexion der Sache an sich selbst besteht also in der kreisförmigen Einheit von Entlassen und Erinnern, von Setzen und Werden, von „bestimmendem Setzen“ und „Voraussetzen“. Sie ist hiermit „die Vermittlung der unbedingten Sache durch ihre Negation mit sich“ (WL II, 121), und diese Sache an sich selbst bleibt in ihrer Negation bzw. ihrem Anderen bei sich selbst; das Sollen der Bedingung, als Material für den Grund zu sein, ist so durch diese Selbstvermittlung der Sache an sich selbst in ihrer Negation endgültig aufgehoben. Diese Selbstvermittlung ist als die *vollendete* Reflexion die Realisierung derjenigen Einheit, die das Wesen schon in sich hat, und dahinter zeigt sich die einige Zusammengehörigkeit von Wesen und Sein und damit von deren Bewegungsweisen, Setzen und Werden.² Hiermit ist die eigentliche Darstellung der der Sache an sich selbst immanenten Dialektik vollständig entwickelt und damit beginnt ein Anfang eines neuen Kreises. Die Vollendung der Reflexion gibt sich nach ihrer ursprünglichen *Natur* eine dialektische Reflexionsstruktur, in der die vollendete Reflexion durch die Aufhebung ihrer Vermittlung wieder selbst zu ihrem Momente, zur Unmittelbarkeit, wird³; der Motor dieses Umschlagens von Reflexion und Unmittelbarkeit ist

¹ Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 127: „Im letzten Schritt des Beweises betrachtet Hegel ›Setzen‹ und ›Werden‹ offenbar als gegenseitige Negationen. Leider wird diese Struktur von Hegel nur flüchtig dargestellt. Diese Leerstelle ist umso bedauerlicher, weil dieser Schritt bei der Genese des Begriffs, als Zusammenspiel von Seins- und Wesenslogik, eine zentrale Rolle spielt. Zwar hat Hegel an verschiedenen Stellen der Wesenslogik den Unterschied zwischen beiden Logiken dargelegt, wobei er die Reflexion als Negation des Werdens oder des Übergehens herausstellte. Die Umkehrung jedoch, das Erfassen der Negation der Reflexion als Werden, erfährt in der Wesenslogik eine vergleichsweise stiefmütterliche Behandlung. Daß die Negation der Reflexion oder des Setzens als Resultat das Werden besitzt, muß man an der fraglichen Stelle erschließen. Daß tatsächlich Setzen und Werden als Negationen voneinander zu betrachten sind, bestätigt die Begriffslogik, wenn auch nur im Ergebnis. Im Verhältnis von Seins- und Wesenslogik fungieren nicht nur Sein und Wesen als Negationen, sondern ›das Werden‹ ist ›zu einem Setzen geworden und umgekehrt hat das Setzen oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem Nichtgesetzten, einem ursprünglichen Sein hergestellt‹ (WL II, 274).“

² Hegel begreift die Sache an sich selbst hier als „Konjunktion von Unbedingtem und Bedingung oder von Unbedingtem und Grundlosem, mithin als ein Zusammen so heterogener Elemente wie Wesen und Sein“ (K. J. Schmidt 1997a, 131). Damit setzt er philosophiegeschichtlich gesehen sich sowohl mit Kant als auch mit Jacobi auseinander, die beide sich mit dieser *bedingenden* Reflexion beschäftigt haben: „Nach Hegel besteht das ›gemeinsame Werk Jacobis und Kants‹ darin, ›der vormaligen Metaphysik ... ein Ende gemacht, und damit die Notwendigkeit einer völlig veränderten Ansicht des Logischen begründet zu haben‹ (Hegel Bd. 4, S. 455). Dieses große Lob ist freilich mit herber Kritik gepaart. Weder Kant noch Jacobi habe ›Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingungs‹ geleistet (vgl. Hegel Bd. 20, S. 353, 359, 322).“ (K. J. Schmidt 1997a, 131 Anm. 190)

³ Dieses Umschlagen der vollendeten Reflexion in reine Unmittelbarkeit gehört nach P. Rohs (1982³) zu „den dunkelsten, schwierigsten, aber auch bedeutungsvollsten Punkten der Hegelschen Dialektik“ (ebd., 256). Ein solcher Umschlag findet sich nicht nur hier im Hervorgang der *Sache an sich selbst* in die *Existenz*, sondern auch vollzieht sich er im Übergang des *Begriffs* als Schluß in die *Objektivität* und weiter im Übergang der *absoluten*

die eigene Reflexion der Sache an sich selbst, nämlich ihre „eigene wesentliche Negativität oder reine Form“ (WL II, 123), als die die Sache an sich selbst ihre Vermittlung durch Bedingungen und Grund aufhebt und durch die sie zu der *Existenz* hervortritt. Diese Reflexion nennt Hegel nunmehr *Erscheinen* des Wesens: „*Das Wesen muß erscheinen.*“ (WL II, 124) Dies macht die Sphäre der *Erscheinung* überhaupt aus; sie ist „eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee“¹, worin die bisher dargestellte Natur der Reflexion als immanente Reflexion der Reflexion nach innen und der Reflexion nach außen *wieder mal* auf dieser noch konkreteren Ebene der Erscheinung sich zeigt und realisiert.²

Die Reflexion der Sache an sich selbst setzt sich selbst und setzt zugleich sich selbst voraus. Sie ist in ihrem Voraussetzen unmittelbar ihr Setzen und zugleich „Bestimmen aus sich“. Dies Bestimmen *aus sich* ist „Aufheben des Setzens“ und somit „das Werden an sich selbst“, in dem „die Vermittlung, als Rückkehr zu sich durch die Negation, verschwunden“ ist. Die Reflexion der Sache an sich selbst ist also „einfache, in sich scheinende Reflexion“ und zugleich „grundloses absolutes Werden“. (WL II, 121) Indem die Sache an sich selbst durch ihre Bedingungen und ihren Grund vermittelt wird, ist ihre Reflexion nur „das Verschwinden beider“ (WL II, 122) und somit „das *Verschwinden des Scheins der Vermittlung*“ (WL II, 121). Aber dieses Verschwinden hat nicht „das *Nichts*“ zum Resultat, sondern „dies *Zugrundegehen* der Vermittlung“ ist zugleich „der *Grund*, aus dem das Unmittelbare hervorgeht“. (WL II, 127f.) Das Gesetztwerden der Sache an sich selbst durch die Bedingungen und den

Idee in die Natur. Er ist „nur möglich, wenn die Reflexion vollendet ist“; hier liegt Hegelsche „Dialektik von Reflexion und Unmittelbarkeit“ zugrunde. Die Vollendung der Reflexion heißt zweierlei. Erstens muß „das Sein“ darin „wiederhergestellt“ sein und das Unmittelbare als aufgehobene Reflexion muß „Moment der Reflexion selbst“ sein. Die vollendete Reflexion verweist hier auf „einen ganzen Vermittlungszusammenhang“ von ihr selbst und Unmittelbarkeit. Zweitens, indem das Unmittelbare als die aufgehobene Reflexion, die Aufhebung der Vermittlung, allein übrig bleibt, ist die Bedingung wesentlich, daß „alle Einseitigkeit aufgehoben ist“, weil etwas einseitig ist gegen Anderes aufgrund bestehender Differenz. Das Aufheben aller Differenz hat das Aufheben aller Einseitigkeit zur Folge. Jede Differenz enthält *an sich* ihre Negation in sich, nämlich als Beziehung die Einheit der Bezogenen. Die Vollendung der Reflexion ist hier „die vollständige Realisierung dieses Ansich“. „Die beiden Bedingungen, unter denen die Reflexion vollendet ist, gehören zusammen, insofern Wiederherstellung des Seins und Aufhebung aller Einseitigkeit nur wechselseitig miteinander möglich sind.“ Daß die vollendete Reflexion sich auf das in ihr enthaltene Moment der Unmittelbarkeit reduziert, ist in der Tat nur „ein Aspekt“ dieser ganzen Thematik. (ebd., 257)

¹ Enzy. I, § 131 Zusatz, S. 262: „Die Erscheinung ist überhaupt eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee, und man kann sagen, daß die Philosophie sich vom gemeinen Bewußtsein dadurch unterscheidet, daß sie dasjenige, was diesem als ein Seiendes und Selbständiges gilt, als bloße Erscheinung betrachtet. Dabei kommt es indes darauf an, daß die Bedeutung der Erscheinung gehörig aufgefaßt wird.“

² Indem „das Anderssein der Grundbeziehung sich in der Reflexion des Grundes aufhebt und Existenz wird, so haben die Formbestimmungen hieran ein Element des selbständigen Bestehens. Ihr Schein vervollständigt sich zur *Erscheinung*“. (WL II, 124) „Das Wesen *erscheint*, so ist es nunmehr *realer* Schein, indem die Momente des Scheins Existenz haben.“ (WL II, 149) Die Erscheinung stellt sich so als „Einheit des Scheins und der Existenz“ (WL II, 149) dar. Damit nimmt „das wesentliche dialektische Verhältnis von Reflexion und Unmittelbarkeit“ „eine neue Gestalt“ an und die Differenz zwischen Reflexion und Unmittelbarkeit ist in der Erscheinung „tiefer, einschneidender als die innerhalb des reinen Scheins des Wesens“. (P. Rohs 1982³, 263f.) Trotzdem erweist sich die ursprüngliche Reflexion in der Wesenslogik als „Gang nach außen wie auch nach innen“ (K. J. Schmidt 1997a, 132), sich auf dieser Ebene der existierenden Momente des Scheins zu erhalten, damit die „*Einheit der Wesenslogik*“ (ebd., 146) garantiert wird.

Grund ist damit „ein *Hervortreten*, das einfache Sich-Herausstellen *in die Existenz*, reine Bewegung der Sache zu sich selbst“. (WL II, 121) Das Wesen als Sache an sich selbst ist „Scheinen und Vermittlung *in sich*“ und seine Einheit mit sich ist die „Totalität der Vermittlung“. Diese Totalität ist aber zugleich „gesetzt als das Sichaufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung“. Dies ist „die Wiederherstellung der *Unmittelbarkeit* oder *des Seins*, aber des Seins, insofern es *durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt* ist“.¹ Das Hervortreten in die Existenz ist daher „so unmittelbar, daß es nur durch das Verschwinden der Vermittlung vermittelt ist“ (WL II, 122). Die Existenz ist somit nicht die *reine* Unmittelbarkeit wie der Anfang der *Logik*, sondern sie ist „das *wesentliche Sein*“ (WL II, 124), d. h. eine Unmittelbarkeit besonderer Gattung, die sich aus der Art und Weise der Selbstaufhebung der Sache an sich selbst ergibt; sie ist die „durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbarkeit“ (WL II, 123).²

In diesem Hervortreten in die Existenz bleibt das Wesen als Sache an sich selbst jedoch weder „unten“ (WL II, 122) noch „*hinter* oder *jenseits*“ der Existenz³ stehen, sondern das Wesen ist als „Setzen“ „die Herausbewegung des Grundes zu sich selbst“ (WL II, 122f.) und damit „die Wiederherstellung desselben“ (WL II, 201).⁴ Sein Hervortreten darf so nicht als

¹ Enzy. I, § 122, S. 252. Dazu vgl. P. Rohs 1982³, 263: „Die Einheit des zerstreuten Mannigfaltigen, die dieses zu den Bedingungen der Sache macht und es als das zu ihr Gehörige bestimmt, ist nur eine *innere* Einheit. Das Zerstreute ist *an sich* in der Einheit des Zu-einer-Sache-Gehörigen, des Bedingungsseins, – aber der Wirklichkeit nach ist es zerstreut. Erst das Sich-Zusammentun der Bedingungen, das die Grundlage des Hervorgehens der Sache ist, realisiert die innere Einheit und macht das Zusammengehörige zu einem wirkliche Geeinten. Diese Einheit aber ist der Grund, und das Hervorgehen der Sache so das Sich-Herausbewegen des Grundes. Auch die nun genannte eigene wesentliche Negativität oder reine Form der Sache kann nur diese Einheit meinen, die die Sache als *eine* Sache durch die Vielheit der Bedingungen hindurch konstituiert, schon ehe sie existiert, und aus der die Sache darum zu ihrer Existenz hervortritt. Das Aufheben der Vermittlung ist das Herstellen dieser Einheit, die an sich die zerstreuten Bedingungen zusammenhält und nun die wirkliche Einheit der existierenden Sache ist.“

² Indem die Sache an sich selbst als *Grund* durch die Aufhebung ihrer *Vermittlung* sich zum *Sein* macht, scheint dieses zunächst ein *grundloses*, *vermittlungsloses* Sein zu sein. Aber Hegel erfaßt die *Existenz* als „ununterschiedene Einheit des Wesens mit seiner Unmittelbarkeit“ (WL II, 124) oder „unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion“ (Enzy. I, § 142 Anm., S. 279), so daß er sagt: „*das Wesen ist Sein*“ (WL II, 124). In diesem Sinne kann die Existenz als „das Dritte des gesamten Prozesses der objektiven Logik“ gelten und „antizipiert in dieser Ökonomie die letzte Wahrheit, welche die des Begriffs wird, die Einheit des Seins und des Wesens“ (P.-J. Labarrière 1986, 100f.). Die Reflexion der *Erscheinung* macht „die wesentliche Identität der Erscheinung selbst und ihrer Reflexion“ (WL II, 153) aus. Diese Einheit wird in der *Wirklichkeit* als solche *gesetzt*; die Wirklichkeit ist „*die Einheit des Wesens und der Existenz*“ (WL II, 186). Der *Begriff* ist sodann „die Einheit des *Seins* und *Wesens*“ (WL II, 269).

³ Enzy. I, § 131, S. 261

⁴ Dies ist die Aufgabe des ganzen zweiten Abschnitts der Wesenslogik *Die Erscheinung*. Das Wesen als Grund scheint mit seinem Hervortreten in die Existenz in deren „Unmittelbarkeit“ „zunächst erloschen“ zu sein. Weil ihr „Grund“ allein „die Reflexion“ ist (WL II, 124), wird die Existenz als „die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes“ aufgefaßt. „Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-Reflektierten, die zugleich ebensosehr in-Anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.“ (Enzy. I, § 123, S. 253) In dieser *relativen bedingenden* Reflexion wird das Wesen als Grund nach Hegels Auffassung mit Laufe der entwickelnden Darstellung der Erscheinung durch die Auflösung des Existierenden bzw. des *Dings* und der *Erscheinung* aufgrund deren Widerspruchs hindurch als „die *Grundbeziehung der Erscheinung*“, „totale

einseitige Bewegung des Wesens *nach außen* mißverstanden werden, weil Hegel diesen Prozeß zugleich als „reine Bewegung der Sache zu sich selbst“ (WL II, 121) oder „tautologische Bewegung der Sache zu sich“ (WL II, 122) ansieht; das Wesen ist in seinem Hervortreten „ebenso wesentlich seine Position oder schlechthin positive Kontinuität mit sich selbst“ und die Existenz ist „die Reflexion des *Grundes* in sich“ (WL II, 128)¹ bzw. „der *mit sich selbst* zusammengehende Grund“ (WL II, 160f.). Das Wesen als Grund „erhält durch die *Vereinigung* mit den Bedingungen die äußerliche Unmittelbarkeit und das Moment des Seins“ in sich, und zwar weder „als ein Äußerliches“ noch „durch eine äußerliche Beziehung“. Vielmehr bestimmt es sich selbst so zum Gesetzsein, daß es als Grund indessen „nicht als ein Verschiedenes vom Begründeten zurückbleibt“; „seine einfache Wesentlichkeit geht im Gesetzsein mit sich zusammen und ist in diesem Aufheben seiner selbst das Verschwinden seines Unterschiedes von seinem Gesetzsein, somit einfache wesentliche Unmittelbarkeit“. (WL II, 123) Die entscheidende Bestimmung des Wesens als Sache an sich selbst ist also „die Immanenz des Grundes im Seienden selbst“ und „das Sein des Grundes als Geschehen der Sache selbst“.²

Schließlich besagt Hegel: „Die Wahrheit des Begründens ist, daß der Grund darin mit sich selbst sich vereint und somit seine Reflexion in Anderes seine Reflexion in sich selbst ist. Die Sache ist hiermit ebenso, wie sie das *Unbedingte* ist, auch das *Grundlose* und tritt aus dem Grunde nur, insofern er zu *Grunde* gegangen und keiner ist, aus dem Grundlosen, d. h. aus der eigenen wesentlichen Negativität oder reinen Form hervor.“ (WL II, 123) Hier ist ein Widerspruch des Begründens folgendermaßen formuliert: Das Begründen setzt „die *Differenz* von

Beziehung oder als negative Identität und *wesentliche Beziehung des Inhalts als entgegengesetzten*“ (WL II, 160) wiederhergestellt und seine Wiederherstellung wird mit der *Wirklichkeit*, die den dritten Abschnitt der Wesenslogik ausmacht, endgültig vollzogen; die absolute Wirklichkeit ist der „*Grund* des wesentlichen Verhältnisses“ (WL II, 188), das „die bestimmte, ganz allgemeine Weise des Erscheinens“ (Enzy. I, § 135 Zusatz, S. 267) ist. Hegel erfaßt danach den *Begriff* als „*unbedingten Grund*“ (WL II, 263).

¹ WL II, 128: „So ist die Existenz hier nicht als ein *Prädikat* oder als *Bestimmung* des Wesens zu nehmen, daß ein Satz davon hieße: »das Wesen existiert oder *hat* Existenz«, sondern das Wesen ist in die Existenz übergegangen; die Existenz ist seine absolute Entäußerung, jenseits derer es nicht zurückgeblieben ist. Der Satz also hieße: »das Wesen ist die Existenz«; es ist nicht von seiner Existenz unterschieden. – Das Wesen ist in die Existenz *übergegangen*, insofern das Wesen als Grund sich von sich als dem Begründeten nicht unterscheidet oder jener Grund sich aufgehoben hat. Aber diese Negation ist ebenso wesentlich seine Position oder schlechthin positive Kontinuität mit sich selbst; die Existenz ist die Reflexion des *Grundes* in sich; seine in seiner Negation zustande gekommene Identität mit sich selbst, also die Vermittlung, die sich mit sich identisch gesetzt hat und dadurch Unmittelbarkeit ist.“

² H. Marcuse 1975³, 88. Das Wesen ist „das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein“ (WL II, 13) oder es als Sache selbst „*ist, ehe sie existiert*“ (WL II, 122); es ist immer schon da, bevor es erscheint. Die Unmittelbarkeit, die nicht primär „eine Weise der Begegnung oder Gegebenheit des Seienden *für ein Bewußtsein*“, sondern „eine Weise des Seins des *Seienden selbst*“ ist, ist somit „in eins Voraussetzung und Setzung des Wesens“ (H. Marcuse 1975³, 51). In seinem Hervortreten in die Existenz vergeht „die Gewesenheit des Grundes“ eben nicht als solche, so daß das aus dem Grund hervorgegangene Existierende nun „in sich eigenständig“ wäre, sondern sie bleibt „als Gewesenheit dauernd gegenwärtig“ und ist „zeitlose Vergangenheit“, so daß das Existierende stets „von seiner Gewesenheit her bestimmt und begründet“ bleibt. (ebd., 94)

Grund und Bedingung und zu begründender Sache“ voraus und zugleich kommt es nur so zustande, „daß Grund und Bedingungen zur Totalität vermittelt sind, die ... in ihrer Aufhebung mit der zu begründenden Sache *identisch* ist“. Das Begründen gerät also in einen Widerspruch mit sich selbst. In ihm fallen „*Vermittlung* (die die Differenz von Grund und Begründetem voraussetzt) und *Unmittelbarkeit* (Aufgehobensein der Differenz), *Begründen* und *Grundlosigkeit*“ zusammen. Diesen Widerspruch kann nur „die vollständige spekulative Vermittlung“¹ erreichen, die als „Selbstsetzung einer sich als Widerspruch formulierenden Form-Inhalt-Totalität“² gefaßt wird; der Widerspruch ist als konstitutiver Selbstwiderspruch dieser Totalität zu begreifen. Wenn nun das Begründen und die Grundlosigkeit zusammenfallen und das Begründen letztlich solche Selbstsetzung bedeutet, dann heißt dies, selbst wenn es hier knapp geschieht, damit es noch ausführlich zur Darstellung kommen muß: „*Selbstsetzung* und *Faktizität* (Grundlosigkeit, Kontingenz) fallen zusammen. Höchste rationale Durchdringung im Sinne der spekulativen Vermittlung und Faktizität sind eins.“³ Dies ist Thema der spekulativen Reflexion.

IV.2.6. Die absolute, spekulative Reflexion

IV.2.6.1. Die Formeinheit und die Einheit von Form und Inhalt

Das, was bisher als „das mit sich Identische“ dargestellt ist, nämlich der Grund, das Wesen als Bestehen und die Materie als Grundlage, tritt für Hegel unter „die Herrschaft der Form“ und wird damit wieder „eine ihrer Bestimmungen“. (WL II, 94) Dies mag auch für die Begriffe Inhalt, Bedingung und Sein gelten, indem sie als mit sich identische Unmittelbare, verstanden werden. Wenn wir uns hier auf den Begriff des Inhalts beschränken, ist dies so verstehbar: Für Hegels dialektische Methode sind die Form und der Inhalt nicht schlechthin, sondern nur relativ unterschieden; der Inhalt tritt niemals wirklich der Form gegenüber und ist „nicht formlos, nicht bestimmungslos in sich“ wie „die Abstraktion des Dings-an-sich“. Vielmehr die Form selbst ist es, die sich in „den Schein eines Inhalts“ umschlägt und damit sich „den Schein eines an diesem Scheine Äußerlichen“ gibt. (WL I, 29) Sie ist als „substantielle Form“ (WL I, 15) „selbständige und den Inhalt konstituierende Form“. Es gehört zur „Vollständigkeit der Tätigkeit der Form“, sich von sich abzustoßen, den Inhalt zu produzieren und sich als ihn vorauszusetzen; sonst wäre sie nicht als selbstbezügliche Negativität „die

¹ G. M. Wölffle 1994, 273

² G. M. Wölffle 1994, 145

³ G. M. Wölffle 1994, 274

ganze Energie“.¹ Und der Inhalt enthält die Form „in ihm selbst“ und hat „durch sie“ allein „Beseelung und Gehalt“. (WL I, 29) Er ist als „das in der Formbeziehung mit sich Identische“ (WL II, 117) oder „ihre *bestimmte Grundlage*“ (WL II, 94) „das Mal“², wodurch er sich in die Form auflöst, weil alles *Bestimmte* der Form angehört. Also ist der Inhalt „keine Aufhebung, keine Grenze der Herrschaft der Form, sondern nur ein bestimmtes Verhalten der Form zu sich selbst“³, und die Form bleibt als die eigene ihm inwohnende Reflexion „in allem Bestimmten bei sich selbst und nur scheinbar bei einem Anderen“, dem Inhalt.⁴ Noch weiter stellt Hegel fest, daß die *Wissenschaft der Logik* „Wissenschaft der absoluten Form“ ist, die an ihr selbst „einen *Inhalt*“ haben muß, welcher „ihrer Form gemäß“ ist. (WL II, 267)⁵

Um diese Sachverhalte noch zutreffend zu verstehen, ist es nötig, ein Verhältnis von Form und Inhalt zur Darstellung zu bringen, um auf diese Weise zu verstehen, inwiefern „das Fortschreiten dieses Erkennens“, nämlich dessen, daß, indem am Anfang ein unentwickelter gestaltloser Inhalt vorhanden ist, die logische Wissenschaft „seine vollendete, inhaltvolle und erst wahrhaft begründete Erkenntnis“ ist, ebenso sehr „durch die Natur der Sache und des Inhaltes selbst“ bestimmt wird. (WL I, 71) Dieses Verhältnis von Form und Inhalt zu begreifen, ist für den deutschen Idealismus zwar „besonders wichtig“, aber „höchst rätselhaft“.⁶ Bei dem Gegensatz von Form und Inhalt ist für Hegel wesentlich festzuhalten, daß der Inhalt „nicht formlos“ ist, sondern daß er ebensowohl die Form „in ihm selbst“ enthält, als diese ihm auch „ein *Äußerliches*“ sein kann. Umgekehrt ist es hier „die Verdoppelung der Form“ vorhanden; die Form ist als „in sich reflektiert“ selbst „der Inhalt“ und als „nicht in sich reflektiert“ „die äußerliche, dem Inhalte gleichgültige“ Form ist.⁷ Damit ergibt sich „das absolute Umschlagen

¹ P. Rohs 1982³, 194

² P. Rohs 1982³, 193

³ P. Rohs 1982³, 194

⁴ P. Rohs 1982³, 193. Dieser Sachverhalt ist „von bedeutenden Folgen für Transzendentalphilosophie und Erkenntnistheorie“, weil es nicht möglich ist, „Form und Inhalt in unserem Wissen auf ganz verschiedene Quelle zurückzukehren“. „Die Unmöglichkeit eines Inhalts, der – wenn auch nur im Übergang – formlos wäre, erlaubt keine dualistische Erklärung unserer Erfahrung. Die Rezeptivität des empirischen Wissens muß auf eine Weise erklärt werden, die den Forderungen der vorgängigen, vorrangigen Metaphysik (der Theorie von Form) genügt.“ (ebd., 195)

⁵ In diesem Sinne besteht Hegels grundsätzlicher Einwand gegen die formelle Logik nicht nur darin, daß diese Logik nur formell ist, d. h. daß die Form nur als subjektiv oder dem Inhalt äußerlich behandelt wird, sondern darin, daß sie vielmehr mit zu wenig Form arbeitet. Die formelle Logik ist, wie z. B. G. Günther (1978²) sagt, „ein-thematisch und damit unvollständig, weil ihr ein notwendiges Gegen thema fehlt, in dem sich der Gegensatz von Bewußtsein als Form und Bewußtseinsmaterial als Inhalt voll entwickeln kann“ (ebd., VII); sie ist daher „kein zureichendes Organon der Philosophie“ (ebd., 222). So nimmt Günther an, daß „erhebliche Gedankengänge Hegels nur dann zu verstehen sind, wenn man sie als Versuch, den Begriff der Form des Denkens zu erweitern, auffaßt“ (ebd., 22). Die Logik der Philosophie ist für Hegel „die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält“ (WL II, 265); hiermit muß die Form „in sich viel reicher an Bestimmungen und Inhalt sowie auch von unendlich größerer Wirksamkeit auf das Konkrete gedacht werden, als es gewöhnlich genommen wird“ (WL II, 267f.).

⁶ P. Rohs 1982³, 181

⁷ Enzy. I, § 133 Anm., S. 264f.

der Form und des Inhalts ineinander“¹ bzw. „das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form“, das „eine der wichtigsten Bestimmungen“ ist; der Inhalt ist nichts anders als „das *Umschlagen der Form* in Inhalt“, die Form ist nichts anders als „*Umschlagen des Inhalts* in Form“² und Form und Inhalt sind „gleich wesentlich“³. Die Aufgabe der *Logik* ist es, ihre Trennung aufzuheben, sie einander vollständig durchdringen zu lassen und sie als durchaus identisch zu erweisen; zuerst kann man mit Hegel sagen, daß „die Wahrheit und Gedicgenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch erweist“⁴.

Hegel führt den Begriff des *Inhalts* erst durch „die Einheit der Form und der Materie“ in den absoluten Grund der Wesenslogik ein; der Inhalt ist „die formierte Materie“. Er macht als „negative Einheit“ von Form und Materie zuerst „ihre Grundlage“ (WL II, 93) aus, die „gegen Form und Materie“ „gleichgültig“ ist. Aber seine Einheit ist zugleich „*bestimmte* oder *gesetzte* Einheit“ (WL II, 94); um dieser Bestimmtheit willen hat der Inhalt an ihm selbst die Form, die ihn erst *als* Inhalt gelten läßt; ohne Form ist kein Inhalt, sondern nur unbestimmte Materie.⁵ Er bildet damit „*bestimmte Grundlage*“ der Form (WL II, 94). Ihm als Grundlage steht nunmehr die *Form* auch als negative Einheit von Form und Materie gegenüber, nämlich als materielle Form bzw. „die Bestehen habende Form“ (WL II, 93), und ihre Bestimmungen sind „sie selbst und die Materie“. Der Inhalt ist als „deren Grundlage“ „gleichgültig gegen sie“ (WL II, 94); dahingegen enthalten diese Formbestimmungen, indem die Form das Bestehen hat, somit auch „ein materielles, gleichgültiges Bestehen“ in sich (WL II, 95)⁶. Aber der Inhalt hat als ihre bestimmte Grundlage ebenso die Form und damit die Formbestimmungen *an sich selbst*, d. h. er hat eine Form und eine Materie, die für ihn nur „das *Gesetzsein*“ sind,

¹ Enzy. I, § 151, S. 295

² Enzy. I, § 133 Anm., S. 265

³ Enzy. I, § 133 Zusatz, S. 265: „Form und Inhalt sind ein Paar Bestimmungen, deren sich der reflektierende Verstand sehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, daß der Inhalt als das Wesentliche und Selbständige, die Form dagegen als das Unwesentliche und Unselbständige betrachtet wird. Dawider ist jedoch zu bemerken, daß in der Tat beide gleich wesentlich sind und daß, während es einen formlosen Inhalt so wenig gibt als einen formlosen Stoff, diese beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch voneinander unterscheiden, daß die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Dasein sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das, was er ist, nur dadurch ist, daß er die ausgebildete Form in sich enthält.“

⁴ Enzy. I, § 133 Zusatz., S. 267

⁵ Der Grund ist „das Wesen, das in seinem Gesetzsein mit sich identisch ist“ (WL II, 95). Er ist als solche Identität mit sich zunächst „das Nichtbestimmte“ (WL II, 81), das sich als das *Wesen überhaupt* fortbestimmt; dieses ist als die einfache Identität des Grundes und des Begründeten „*Substrat*“ (WL II, 85). „Als verschieden und gleichgültig gegen sein Gesetzsein“ wird es danach als „die unbestimmte Materie“ bestimmt. (WL II, 95) Aber als *Inhalt* ist es nunmehr „die *gesetzte* Einheit“ von Form und Materie (WL II, 93); er ist „die formierte Identität“. Er ist daher von vornherein „*bestimmt* an ihm selbst“. (WL II, 95)

⁶ Das mit der *bestimmenden* Reflexion durch eine Variable ‚Reflexion-in-sich‘ eingeführte Moment des *Bestehens*, das mit dem *Grunde* ‚die Gestalt einer festen Unmittelbarkeit oder eines Substrats‘ annimmt, erweist sich bei der *Materie* zunächst als ‚das unbestimmte Bestehen‘, bei dem *Inhalt* als ‚materielles Bestehen‘ und bei der *Bedingung* als ‚selbständiges Bestehen‘, bis es sich in der *Erscheinung* als ‚Element des selbständigen Bestehens‘ ergibt. (Vgl. WL II, 34, 85, 92, 95, 115, 124)

insofern sie an dem Inhalt ihr Bestehen haben; während sie *gegen* den Inhalt nur „Aufgehobene und Unwesentliche“ sind, gilt der Inhalt als selbständig und wesentlich. Er ist jedoch nicht nur solche Grundlage für die Form, sondern er ist auch „das in Form und Materie Identische“; Form und Materie sind daher, parallel zum Übergange von der Reflexionsbestimmungen zum Grunde, „das Gesetzsein überhaupt, das aber in dem Inhalte in seine Einheit oder seinen Grund zurückgegangen ist“. (WL II, 94)

Die Identität des Inhalts mit sich selbst hat daher zwei Bedeutungen: Sie ist zuerst „gegen die Form gleichgültige Identität“ und die Formbestimmungen sind somit „gleichgültige äußerliche Bestimmungen“. Aber seine Identität mit sich ist als „die negative Reflexion der Formbestimmungen in sich“ zweitens „die Identität *des Grundes*“ mit sich in seinem Gesetzsein (WL II, 94f.), damit der Inhalt mit der Form selbst *identisch* ist, und die Formbestimmungen sind so im Inhalte als ihrem Grunde auch „als negierte gesetzt“ (WL II, 95).¹ Insofern ergibt sich eine vollständige, wenn auch hier noch implizite, spekulative Vermittlung von Form und Inhalt und somit von deren Identität und Differenz. Der Inhalt ist einmal als Identität des Grundes „die formelle Einheit oder die *Grundbeziehung* als solche“; er hat diese zu „seiner *wesentlichen* Form“ und ist selbst „die wesentliche Identität des Grundes mit sich in seinem Gesetzsein“, die selber der Form angehört. Andermal ist er als gegen die Form gleichgültige Identität „die gesetzte Identität gegen die Grundbeziehung“, die ihrerseits gegen ihn die unwesentlichen gleichgültigen Bestimmungen hat; diese sind „das Gesetzsein“. In dieser spekulativen Vermittlung von Form und Inhalt steht das Gesetzsein, das „als Formbestimmung“ *an* dem Inhalt ist, „dem freien Gesetzsein, d. h. der Form als ganzer Beziehung von Grund und Begründetem“ gegenüber; dieses freie Gesetzsein ist „das totale in sich zurückkehrende Gesetzsein“ und jenes Gesetzsein *an* dem Inhalt ist „das Gesetzsein als unmittelbares, die *Bestimmtheit* als solche“. Damit ist auch „die Bestimmtheit“ selbst „die gedoppelte“: die Bestimmtheit „der Form“, dem gegen die Form gleichgültigen Inhalte äußerlich zu sein, und die Bestimmtheit „des Inhalts“ als Identität des Grundes. (WL II, 95)²

¹ Der Inhalt enthält bei Hegel immer die beiden Seiten, von der Form verschieden zu sein und mit ihr identisch zu sein. In diesem Sinne verweist Hegelscher Begriff des Inhalts auf „die Synthesis der Schellingschen Einheit von Form und Wesen und der Aristotelischen Trennung von Form und Materie“ (P. Rohs 1982³, 194).

² Bei Form und Materie stehen „Bestimmung“ und „Unbestimmtes“ sich gegenüber. Aber der Inhalt ist schon selbst „ein Bestimmtes“, wodurch er sich von der Materie unterscheidet. Der Unterschied von Form und Inhalt ist somit, genauer ausgedrückt, „ein solcher von Formbestimmung und Inhaltsbestimmung“. Damit verwandelt sich „die Unterscheidung von Bestimmung und Unbestimmtem“ in „eine Unterscheidung innerhalb der Bestimmung selbst“; der Inhalt ist einerseits „an sich selbst bestimmt“ und wird andererseits „durch die Form bestimmt“. Es geht daher um „das Begreifen dieses Unterschiedes innerhalb der Bestimmung überhaupt“. „Die Gründe für die Unterscheidung“ liegen aber nicht „in den Bestimmungen selbst“, sondern „in der Sache“, deren Bestimmungen sie sind. So kann man nicht „irgendeiner Bestimmung als solcher“ ansehen, ob sie zur Form oder zum Inhalte gehört, sondern dies entscheidet sich erst daran, „in welcher Weise sich diese Bestimmung auf das Etwas, dessen Bestimmung sie ist, bezieht“; hier ist es auch keineswegs ausgeschlossen, daß jede Bestimmung die Stelle einer Inhaltsbestimmung wie einer Formbestimmung einnehmen kann. (P. Rohs 1982³, 181f.)

Um diese so komplexe spekulative Vermittlung von Form und Inhalt als die kreisförmige Einheit deren Einheit und Differenz¹ noch deutlich zu machen, darf unsere Darstellung eben auf die dialektischen Verhältnisse von *Innerem* und *Äußerem* und auch von *Möglichkeit* und *Wirklichkeit* beschränkt werden, wo Hegel solche spekulative Vermittlung relativ explizit zur Darstellung bringt. Hegel stellt in der Darstellung des Verhältnisses der *an sich seienden* Welt und der *erscheinenden* Welt durch die Einführung der „absoluten Negativität oder Form“ in dieses Verhältnis (WL II, 159) ein *Fundierungsverhältnis* von Ansichsein und Erscheinung ein, die ihrerseits sich als *zwei Totalitäten* repräsentieren.² Dies Fundierungsverhältnis gibt uns einen spekulativen Zusammenhang von Form und Inhalt, der für Hegel den Verhältnissen von *Ding* und *Eigenschaft* und von *Gesetz* und *Erscheinung* noch verfehlt ist. Dieser spekulative Zusammenhang hält Einzug in die Thematisierung des *wesentlichen Verhältnisses*: Das wesentliche Verhältnis zeigt „die Vollendung ihrer (sc. zwei Totalitäten) Formeinheit“ (WL II, 164); es stellt die „Formbeziehung“ der „zwei Totalitäten des Inhalts“ dar, „deren Vollendung das *Verhältnis des Inneren und des Äußeren* ist, daß der *Inhalt* beider nur *eine identische Grundlage* und ebenso sehr nur *eine Identität der Form* ist“. (WL II, 186)

Im *Verhältnisse des Ganzen und der Teile* zeigt Hegel, daß diese beiden Seiten durch „ihr gegenseitiges *Bedingen*“ und „die Rückkehr des Bedingens in sich selbst“ (WL II, 168), wodurch ihre gleichgültige Selbständigkeit bzw. Unmittelbarkeit abgestreift wird, „ihre negative Einheit“ (WL II, 179) zum Resultat haben. Diese erfaßt Hegel dann als die Kraft: „Die *Kraft* ist die negative Einheit, in welcher sich der Widerspruch des Ganzen und der Teile aufgelöst hat, die Wahrheit jenes ersten Verhältnisses.“ (WL II, 172) Das Wesentliche der Kraft ist „das Anderswerden als Übersetzen ihrer selbst in die Äußerlichkeit“ (WL II, 179), die ihrerseits nicht „Ding“, sondern *selbst „Kraft“* (WL II, 175) ist. Im „Spiel der beiden Kräfte“ zeigen sich diese „in einem gedoppelten Unterschiede“, „*einmal* als Unterschiede *des Inhalts*, indem

¹ Diese Vermittlung von Form und Inhalt, wodurch der Übergang von dem *absoluten* zu dem *bestimmten* Grund freilich „als Fortsetzung der Selbstbestimmung des Grundes zu sehen [ist], die der absolute Grund vollzogen hat“ (K. J. Schmidt 1997a, 104), wird in diesem Unterkapitel des bestimmten Grundes durch die Vermittlung des *Grundes* und des *Begründeten* weiter thematisiert und konstituiert deren Dialektik nicht nur nach ihrem *identischen* Inhalt im *formellen* Grunde, sondern auch nach ihrem *verschiedenen* Inhalt im *realen* Grunde. Weil der Grund und das Begründete auch „der Form“ angehören und „ihre bestimmte Unterschiedenheit“ bilden, so sind sie jede „in ihrer Bestimmtheit die Identität des Ganzen mit sich“, oder von der „Seite des Inhaltes“ gesehen, weil der Inhalt „die Identität als die der *Grundbeziehung* mit sich“ ist, hat er wesentlich auch „diesen Formunterschied“ „an ihm selbst“ und ist als Grund „ein anderer“ denn als Begründetes. (WL II, 103) Die Aufgabe dieses Unterkapitels ist, in diesen Doppeldeutigkeiten von Grund und Begründetem die vollständige spekulative Vermittlung von Form und Inhalt wiederherzustellen. Diese erfaßt Hegel in diesem Unterkapitel als den *vollständigen* Grund; er ist „die *vollständige* [Grundbeziehung], die den formellen und realen Grund zugleich in sich enthält und die im letzteren gegeneinander unmittelbaren Inhaltsbestimmungen vermittelt“ (WL II, 110).

² Dies stellt Hegel ganz bestimmt so fest: „In der Erscheinung hat jedes dieser beiden sein Bestehen so in dem Anderen, daß es zugleich nur in dessen *Nichtbestehen* ist. Dieser Widerspruch hebt sich auf, und die Reflexion desselben in sich ist die *Identität* ihres beiderseitigen Bestehens, daß das *Gesetzsein des einen* auch das *Gesetzsein des anderen* ist.“ (WL II, 151)

das eine Extrem in sich reflektierte Kraft, das andere aber Medium der Materien ist; das *andere Mal* als Unterschiede *der Form*, indem das eine Sollizitierendes, das andere Sollizitiertes, jenes tätig, dies passiv ist“¹. In diesem Spiele erweisen sich für Hegel „das voraussetzende“ und „das in sich zurückkehrende Bestimmen“ als „eines und dasselbe“ (WL II, 181), so daß „der Unterschied der selbständigen Kräfte“ (WL II, 179) sich aufhebt und daß die Kraft als negative Einheit „sich nur auf sich bezieht“ (WL II, 178). „Die Vermittlung“ dieser selbstbezüglichen Kraft ist damit „das selbständige Bestehen selbst“ und der Unterschied der selbständigen Kräfte ist darin nur „ein leerer durchsichtiger Unterschied, der Schein“. (WL II, 180) So stellt Hegel fest, daß „der Begriff der Kraft“ „die Identität der setzenden und [der] voraussetzenden Reflexion“ ist, und daß die Kraft und ihre Äußerlichkeit damit jede schlechthin nur „Moment, in Einheit, und somit als vermittelt durch die andere“, sind. (WL II, 177)

Im *Verhältnisse der Kraft und ihrer Äußerung* ergibt sich, daß die Tätigkeit der Kraft darin besteht, „sich zu äußern“, d. h. „die Äußerlichkeit aufzuheben und sie als das zu bestimmen, worin sie identisch mit sich ist“; „was die Kraft in Wahrheit äußert, ist dies, daß ihre Beziehung auf Anderes ihre Beziehung auf sich selbst ist“, oder „die Kraft äußert dies, daß ihre *Äußerlichkeit* identisch ist mit *ihrer Innerlichkeit*“. Aus dieser identischen Reflexion, die Hegel als „*Unendlichkeit der Kraft*“ (WL II, 179) erfaßt, folgt, daß es nicht nur „entgegengesetzte Bestimmungen“ sind, die jede sich an sich selbst aufheben und in die andere übergehen, sondern auch daß ihre „Unmittelbarkeit“ selbst nur „als gesetzte“ ist und damit „jede der Bestimmungen“ „in ihrer Unmittelbarkeit“ selbst schon „die Einheit mit ihrer anderen“ ist. (WL II, 180) Trotz dieser „*Aufhebung der strukturellen Äußerlichkeit*“, die auf „der *äußeren Reflexion*“ beruht, verbleibt noch „die Äußerung im *thematischen Sinn*“, die im „Strukturgefüge des Wesens als Verhältnis von Wesen und Sein“² liegt: „Das *Innere* ist als die Form der *reflektierten Unmittelbarkeit* oder des Wesens gegen das *Äußere* als die Form des *Seins* bestimmt“. (WL II, 180) Hier gibt Hegel „eine Beschreibung, die das zur Abgrenzung von Wesens- und Seinslogik verwendete Bild des Übersetzens ergänzt“³; das Übersetzen ist schlecht-

¹ PdG, S. 113f. Hier mag sich Hegel an Kants dynamische Theorie der Materie erinnern, worin Kant diese mit ihren variablen Eigenschaften Gewicht und Dichte auf den Antagonismus der beiden *selbständigen* Kräfte Attraktion und Repulsion zurückführen wollte. In Hegels Kritik an dieser Theorie, die als Hintergrund des jetzigen Gedankens berücksichtigt wird, erklärt er diesen Unterschied von beiden physischen Kräften als nichtig, weil sie in ihrer Wahrheit „nur Momente sind, die in einander verschwinden“ (GW II, 105) und somit „ein unmittelbares Übergehen jeder in die entgegengesetzte“ (PdG, S. 114) sind.

² G. M. Wölfler 1994, 182, 394f., 402

³ K. J. Schmidt 1997a, 173 Anm. 262. Vgl. auch ders., S. 171: „Die Bewegung der Kraft beschreibt Hegel als *Übersetzung*. Er proklamiert damit eine Form der Bewegung, die er als wesenslogische explizit von der seinslogischen Form des Übergehens abgrenzt. Die entwickelte ›Bewegung der Kraft ist nicht sosehr ein *Übergehen*, als daß sie sich selbst *übersetzt* und in dieser durch sie selbst gesetzten Veränderung bleibt, was sie ist, was sie ist“ (WL II, 173). Das Phänomen des Sich-Übersetzens trifft nicht allein auf die Kraft zu, da Hegel es beim Positiven und beim Negativen (WL II, 67), bei der Substanz (WL II, 220), bei der absoluten Ursache qua Substanz (WL II,

hin ebenso sehr „die sich setzende Rückkehr in sich“. Das Innere ist daher nicht „ein Gewordenes oder Übergegangenes“, sondern im Äußeren „sich selbst gleich“, das Äußere ist dem Inneren „gleich“ und beide sind nur „eine Sache“. Sie bilden also nur „eine Identität“. Diese eine Identität ist „die gediegene Einheit beider“ als „die absolute Sache“; sie ist „die Totalität, welche das Innere ist, das ebenso sehr äußerlich ist“. (WL II, 180)

Die absolute Sache ist als „einfache Identität mit sich“ „Inhalt“ und somit „inhaltsvolle Grundlage“, an der „ihre Formbestimmungen“, Innerlichkeit und Äußerlichkeit, „gleichgültige, äußerliche Momente“ sind; sie ist so von ihren Formbestimmungen „verschieden“ und diese sind ihr „äußerlich“. Insofern ist sie selbst wieder „ein Inneres“, das „von ihrer Äußerlichkeit verschieden“ ist; die Formbestimmungen machen die *Äußerlichkeit* der absoluten Sache aus und diese Sache ist als „die Einheit beider“ (WL II, 180) selbst das *Innere*. Hier geht es Hegel um einen noch umfassenderen, aber letzten Gebrauch der Äußerlichkeit, der so viel besagt, daß all die bisherigen Bestimmungen, nämlich nicht nur die der Seinslogik, sondern auch die der Wesenslogik, insofern diese Formbestimmungen in allen Bestimmungen derselben implizit mitlaufen, der absoluten Sache gegenüber *äußerlich* sind.¹ Also in der absoluten Sache, die selbst das Innere ist, machen das Innere und das Äußere ihre gediegene Einheit als „sich durchdringende Identität“ aus, die den Inhalt der absoluten Sache bildet; dagegen in der Äußerlichkeit sind sie als „Formen der Sache“ einerseits „gegen jene Identität“ gleichgültig und andererseits sind sie „gegeneinander gleichgültig“. (WL II, 180) Mit G. M. Wölffle zu sprechen, sind hier „im Durchlaufen der thematischen Ebene“ nicht nur „die Bestimmungen der Seite des Seins gegenüber den Bestimmungen der Seite der Reflexion als ›äußerlich‹ gefaßt“, sondern auch „beide Bestimmungen, die der Seite der Reflexion und die der Seite des Seins, werden gegenüber der ›absoluten Sache‹ als äußerlich betrachtet“.² Es handelt sich somit darum, wie die Formbestimmungen, die hier durch Repräsentanten Inneres und Äußeres abgehandelt werden, ihre Einheit, zunächst ihre Formeinheit, konstituieren, und wie diese Formeinheit sich zum Inhalte, zur absoluten Sache, verhält.

Das Innere und das Äußere sind „die verschiedenen Formbestimmungen“, welche nicht „an ihnen selbst“, sondern „an einem Anderen“ „eine identische Grundlage“ haben. (WL II,

248) und schließlich bei der absoluten Zweck (WL II, 454) zur Beschreibung spekulativer Sachverhalte heranzieht.“

¹ G. M. Wölffle (1994) erfaßt diesen letzten Gebrauch der Äußerlichkeit als „einen metatheoretischen Gebrauch der Äußerlichkeit“; „eine *metatheoretische* Äußerlichkeit“ gehört nach seinem Standpunkte der kategorialen Ontologie nicht auf „die Ebene der Theorie selbst“, sondern sie entspringt „einer metatheoretischen Reflexion auf den Gang der Logik überhaupt“. Selbst wenn die absolute Sache im Laufe der entwickelnden Darstellung der Wesenslogik „ein noch vorläufiger Ausdruck“ für das Absolute bzw. seine konkrete Entfaltung in dem dritten Abschnitt der Wesenslogik ‚Wirklichkeit‘ ist, stellt das Verhältnis von Innerem und Äußerem wie das Absolute dennoch „eine eigenartige Mischung aus logischer Vermittlung und metatheoretischer Betrachtung des wesentlichen Verhältnisses und der Wesenslogik überhaupt“ dar. (ebd., 182f., 384)

² G. M. Wölffle 1994, 386

180f.) Als für sich bestehend vertritt das Innere „die Form der Reflexion-in-sich, der Wesentlichkeit“ und das Äußere „die Form der in Anderes reflektierten Unmittelbarkeit oder der Unwesentlichkeit“. Wie beim Verhältnisse des Ganzen und der Teile und dem der Kraft und ihrer Äußerung besteht hier „die Natur des Verhältnisses“ darin, daß die im Verhältnisse zu einander bestehenden Bestimmungen auf ihrer selbstbezüglichen Negativität schlechthin „eine Identität“ konstituieren (WL II, 181) und ihre „negative Einheit“ „sein Wesen“ ausmacht (WL II, 170). Indem das Innere und das Äußere als Formbestimmungen betrachtet werden, machen sie zuerst „die einfache Form selbst“ aus, in der sie noch gegeneinander gleichgültige Formbestimmungen sein könnten. Weil sie aber darin zugleich „als entgegengesetzte“ bestimmt sind, so heben sie an ihnen selbst sich selbst auf und gehen jede in die andere über, so daß sie ihre eine Einheit bilden. Aber diese Einheit kann auch nur als „die reine *abstrakte Vermittlung*“ (WL II, 181) bzw. „die unvermittelte *Identität der Form*“ aufgefaßt werden, die allein noch „ohne die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst“ (WL II, 183) ist. Hegel begreift solche Einheit als „Formeinheit“. In dieser *Formeinheit* ist die eine „*unmittelbar*“ die andere, und zwar ist sie „*darum*“ die andere, „weil sie die eine ist“. So ist das Innere unmittelbar nur das Äußere, und es ist darum „die *Bestimmtheit der Äußerlichkeit*“, weil es das Innere ist (WL II, 181); auf dieselbe Weise ist das Äußere unmittelbar nur das Innere und somit die Bestimmtheit der Innerlichkeit.¹ Indem diese entgegengesetzten Formbestimmungen nur ihre Formeinheit bilden, so ist ihre Identität „die *unmittelbare Umkehrung* der einen in die andere“ (WL II, 182); indem so, z. B. von irgendeiner Grundlage oder Sache zu sagen, zuerst die eine von beiden Formbestimmungen genommen wird – sei es gleichgültig, welche die eine von beiden ist –, wird die andere *unmittelbar* mitgenommen, so daß die Sache darum ebenso wesentlich „in der anderen Bestimmtheit“ steht, so wie zuerst gesagt wurde, daß sie nur „in der ersteren“ ist. Also macht „dies Festhalten der Form“ überhaupt nur „die Seite der *Bestimmtheit*“ aus und ihre Einheit ist nicht „die reale Totalität des Ganzen“, sondern als „die Totalität oder die Sache selbst nur in der *Bestimmtheit* der Form“. (WL II, 181)

Aber es ist auch gesetzt, daß das Innere und das Äußere als entgegengesetzte Formbestimmungen jede „die Bestimmtheit“ sind, so daß jede nicht nur die andere „voraussetzt“ und in diese als „in ihre Wahrheit übergeht“, sondern auch daß jede, insofern sie „diese Wahrheit der anderen“ ist, „*als Bestimmtheit gesetzt*“ ist und auf die negative Einheit ihrer selbst und ihrer Anderen als „auf die Totalität beider hinweist“. Hiermit tritt „das wesentliche Moment“ ihres Verhältnisses hervor, daß seine Bestimmungen gesetzt sind, so „in der negativen

¹ Vgl. WL II, 181f.: „Oder indem das Innere als *Wesen*, das Äußere aber als *Sein* bestimmt ist, so ist eine Sache, insofern sie nur in ihrem *Wesen* ist, eben darum nur ein unmittelbares *Sein*; oder eine Sache, welche nur *ist*, ist eben darum nur erst noch in ihrem *Wesen*.“

Einheit“ zu sein, daß jede auch als „die Totalität des Ganzen“ ist. „Das *Innere*“ ist „die Vollendung des *Wesens*“, aber nur als „der Form nach“; indem das Wesen nämlich als Inneres bestimmt ist, bedeutet dies, daß das Wesen „mangelhaft“ und nur ist „als Beziehung auf sein Anderes, das Äußere“, das aber ebensosehr nicht nur das Sein als solches, sondern auch „als auf das Wesen oder das Innere sich beziehend“ ist. Dieser Formeinheit mangelt es an einer „sie beide enthaltenden identischen Grundlage“, und ihre negative Einheit, die sie beide zur Verbindung bringt, ist als die unvermittelte Identität der Form noch „der einfache, inhaltslose Punkt“. Aber es ist nicht nur diese abstrakte Beziehung beider aufeinander, sondern so „die bestimmte der absoluten Form“, daß jedes unmittelbar „sein Gegenteil“ und somit selbst die negative Einheit seiner und seines Gegenteils ist, und daß es darin zugleich „ihre gemeinschaftliche Beziehung *auf ihr Drittes* oder vielmehr *auf ihre Einheit*“ (WL II, 182) gibt und sie beide daher „Momente der absoluten Form“ (WL II, 206) sind. Diese bestimmte Beziehung der absoluten Form, d. h. eine dialektisch-spekulative Beziehung der *Formeinheit* und der *absoluten Sache* bzw. der inhaltsvollen Grundlage, muß noch betrachtet werden.

Nach der bisherigen Betrachtung ergeben sich *zwei Identitäten* des Inneren und des Äußeren. Die *erste* Identität ist „die gegen den Unterschied dieser Bestimmungen als gegen eine ihr äußerliche Form gleichgültige Grundlage“; sie ist als die absolute Sache „*Inhalt*“. Die *zweite* ist „die unvermittelte Identität ihres Unterschiedes, die unmittelbare Umkehrung jeder in ihre entgegengesetzte“; sie ist als die Formeinheit „*reine Form*“. Diese beiden Identitäten sind auf dieselbe Weise wie auf die bisherigen zuerst „*die Seiten einer Totalität*“, die ihrerseits selbst als „die Umkehrung der einen in die andere“ Identität auftritt (WL II, 184), weil für diese Totalität auch gültig ist, daß der *Inhalt* als In-sich-Reflektiertsein der Formbestimmungen selber das Innere und die reine Form als dem Inhalt äußerlich selber das Äußere ist, und daß diese beiden, Inhalt als Inneres und Form als Äußeres, selbst auch die Bestimmungen der *Form* sind, die durch ihre Reflexion-in-sich den Inhalt ausmachen. Dies ist „das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form“¹. Um dieses dialektische Verhältnis aufzufassen, greift Hegel hier auf vorher entwickelte Struktur der Reflexion zurück: „Die Totalität als Grundlage und Inhalt“ ist die „in sich reflektierte Unmittelbarkeit“, aber nur als „durch die voraussetzende Reflexion der Form“, die sich selbst *sowohl* „als Verschiedenheit“ bestimmt und sich „zu einer ihrer Seiten“, zur *Äußerlichkeit*, macht, *als auch*, indem sie aber „ihren Unterschied“ aufhebt, „zu einer anderen“, zum *Inneren*, macht und damit sich „als gleichgültige Identität, als reflektierte Einheit“ gegen ihren Unterschied, als den Inhalt, setzt. So stellt Hegel fest: „der Inhalt ist die Form selbst“ (WL II, 184) und die *eine* Totalität, deren beide Seiten die *zwei Identitäten* des

¹ Enzy. I, § 133 Anm., S. 265

Inneren und des Äußeren sind, ist „eine wesentliche Einheit, sowohl als Inhalt wie als Form“ (WL II, 117).

In dieser Totalität sind „die Unterschiede der Form“, das Innere und das Äußere, jedes „an ihm selbst“ auch als „die Totalität seiner und seines Anderen“ *gesetzt*. Das Innere ist als einfache in sich reflektierte Identität selbst das Unmittelbare und damit in das Äußere übergegangen; es ist sowohl das Wesen als auch das Sein. Und das Äußere ist als das mannigfaltige, bestimmte Sein nicht nur das Unwesentliche, sondern in seinen Grund zurückgegangen und damit selbst das Innere; es ist das Sein und zugleich das Wesen. „Dieses Übergehen beider ineinander“ ist zunächst nur „ihre unmittelbare Identität als Grundlage“ (WL II, 185) als „der einfache, inhaltslose Punkt“ (WL II, 182), *an* dem sich die reine Form bewegt. Aber es ist auch „ihre vermittelte Identität“ (WL II, 185) oder „ihre *inhaltsvolle* Identität“ (WL II, 181) *gesetzt*, weil das Innere und das Äußere jedes eben „durch sein Anderes [sind], was es an sich ist“, nämlich „die Totalität des Verhältnisses“; was dasselbe ist, ist „die Bestimmtheit“, die jedes an ihm hat, nur dadurch, daß sie „an ihr“ selbst diese Totalität des Verhältnisses ist, „mit der anderen Bestimmtheit vermittelt“. (WL II, 185) Daher kann man sagen, daß die inhaltsvolle Identität als Einheit der Formeinheit und der absoluten Sache „eine absolute Totalität“ der Totalitäten des Verhältnisses (WL II, 186) ist, worin „die Totalität“ „durch die Form oder die Bestimmtheit“ und umgekehrt „die Bestimmtheit“ „durch ihre einfache Identität“ bzw. die Totalität vermittelt ist (WL II, 185). Also: Die *Einheit von Form und Inhalt* ist nicht nur „die Totalität oder die Sache selbst nur in der *Bestimmtheit* der Form“, sondern „die reale Totalität des Ganzen“ (WL II, 181), und zwar als durch „die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst“ (WL II, 183)¹; sie ist nichts anderes als die totale Reflexion als immanente Reflexion der Reflexion in sich und Reflexion in anderes.

Wenn man die Bestimmungen des Inneren und des Äußeren dementsprechend mit den Bestimmungen der *Möglichkeit* und der *Wirklichkeit* vergleicht und hier zunächst voraussetzt, daß die Bewegung der Reflexion als das Selbstbestimmen des Absoluten „die *eigene Manifestation* desselben“ (WL II, 201)² ist, die „die Modalität desselben“ (WL II, 201)³ konstituiert,

¹ Auf ähnliche Weise beschreibt Hegel so: Die „*innere* Einheit“ des Gesetzes bedarf „der *Vermittlung*“ als der objektiven Notwendigkeit, weil sie noch nicht an ihren Momenten selbst gesetzt ist. Aber indem diese nunmehr bestimmt sind, „als in ihrer negativen Einheit verschiedene zu sein, oder als solche, deren jedes sein Anderes an ihm selbst enthält und zugleich als Selbständiges dies sein Anderssein von sich abstößt“, so ist die innere Identität nunmehr auch „eine *gesetzte* und *reale*“. (WL II, 157) Diese Identität erfaßt Hegel als „die totale Reflexion“ (WL II, 158).

² Dies ist das Thema des ersten Kapitels ›A. Das Absolute‹ des dritten Abschnitts ›Wirklichkeit‹ in der Wesenslogik.

³ In diesem Sinne kann man den Begriff der ‚Modalität‘ bei Hegel mit dem bei Kant und Aristoteles vergleichen. Bei Kant „mangelt“ den Kategorien der Modalität „die Objektivität“, welche den anderen Kategorien zukomme; sie drücken nur „das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen“ aus (WL I, 387): „Die Modalität der Urteile ist eine ganz besondere Funktion derselben, ... daß sie nichts zum Inhalte des Urteils beiträgt (denn außer Größe, Quali-

kann die erwähnte totale Einheit von Form und Inhalt, die ein zentrales Anliegen der *Wissenschaft der Logik* ausmacht, noch konkret folgenderweise dargestellt werden; hier handelt es sich um die Konstruktion einer Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit und somit von *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit*, wodurch die absolute Notwendigkeit erfaßt wird.¹ Wie die Wirklichkeit „die unmittelbar gewordene Einheit ... des Inneren und des Äußeren“² ist, ist sie „in ihrem *Anfang*“ (WL II, 183) „*unmittelbare* Formeinheit des Inneren und Äußeren“; sie ist so zunächst „in der Bestimmung der *Unmittelbarkeit* gegen die Bestimmung der Reflexion-in-sich“, was dasselbe ist, ist sie „*eine Wirklichkeit gegen eine Möglichkeit*“. Sie ist daher „*unmittelbare, unreflektierte Wirklichkeit*“ und weiter nichts anders als „ein *Sein* oder *Existenz* überhaupt“. Aber sie enthält ebenso sehr als „Formeinheit des Ansichseins oder der Innerlichkeit und der Äußerlichkeit“ unmittelbar „das *Ansichsein* oder die *Möglichkeit*“. Sie ist so „in sich reflektiertes Sein“. (WL II, 202)³ In diesem *formellen* Sinne der Wirklichkeit kann man sagen: „Was *wirklich ist, ist möglich*.“ (WL II, 202) Sie steht also „in unmittelbarer positiver Identität mit der Möglichkeit“ (WL II, 205).

Diese Möglichkeit ist zunächst „die in sich reflektierte Wirklichkeit“. Als solches In-sich-Reflektiertsein ist sie ebenfalls *formell* und damit nur „*die Bestimmung der Identität mit sich*

tät und Verhältnis ist nichts mehr, was den Inhalt eines Urteils ausmache), sondern nur den Wert der Kopula in Beziehung auf das Denken überhaupt angeht.“ Und „Die Kategorien der Modalität haben das Besondere an sich, daß sie den Begriff, dem sie als Prädikate beigelegt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken.“ (I. Kant, KdrV. B 100f., 266) Aristoteles, der durch seinen grundlegenden Unterschied von Möglichkeit (Dynamis) und Wirklichkeit (Energieia, Entelecheia) über die Platonische Ontologie hinausführt, konzipiert die Modalbestimmungen „nicht als Kategorien“, weil sie nichts „über den allgemeinen Sachgehalt eines Seienden“, sondern „über dessen Seinsweise“ aussagen. Hier liegt bei ihm prinzipiell „die urteilslogische Orientierung der Aristotelischen Ontologie“ zugrunde, was bei Hegel anders ist. (K. Düsing 1997a, 72)

¹ Hier vorher gesagt begreift Hegel im allgemeinen die *Zufälligkeit* als „*absolute Unruhe des Werdens*“ (WL II, 206) von den entgegengesetzten Bestimmungen, z. B. von Grund und Begründetem, Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Sein usw., die somit deren *Formeinheit* als „*unmittelbarer Umkehrung* der einen in die andere“ (WL II, 182) entsprechen kann. Dahingegen stellt er die *Notwendigkeit* als „*Identität*“ der entgegengesetzten Bestimmungen dar (WL II, 206). In diesem Sinne entspricht die Notwendigkeit dem *Inhalt* als Synthese von Form und Wesen bzw. Materie, der „die Identität des Grundes mit sich selbst im Begründeten, und des Begründeten im Grunde“ ist, weil jede von beiden Seiten „an ihr selbst diese Identität des Ganzen“ ist (WL II, 102f.). Der Inhalt bringt somit ebenso wie die Notwendigkeit zum unruhigen Verschwinden der Gegenteile die Identität hinzu; damit vollbringt er „die formelle Vermittlung“ als „negative Vermittlung des Grundes und des Begründeten“, wobei das Gesetzsein sich aufhebt und in seinen Grund zurückgeht, während der Grund sich zum Gesetzsein macht (WL II, 96). Die so komplexe Struktur der *absoluten* Notwendigkeit als Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit weist also auf die totale Einheit von Form und Inhalt hin. Mit diesen Gedanken will Hegel „die beiden Grunddimensionen der ›Logik‹ als solche in ihrem wesenslogischen Verhältnisse zueinander“ bestimmen. Gemeint ist hier „das Verhältnis von logischer Wissenschaft und ihrem Gegenstand, von Wesen und Sein“; wenn das Wesen „die Thematisierungsweise der logischen Wissenschaft“ präsentiert, durch die diese Wissenschaft „Bestimmungs-Grund“ des Seins ist, so kennzeichnet das Sein „ihren kontingenten Gegenstand“. (H. Fink-Eitel 1978, 153)

² Enzy. I, § 142, S. 279

³ Hegel faßt die Wesentlichkeit des Seins so in der *Existenz* auf, daß sie „äußerliche Unmittelbarkeit“ und zugleich „*Ansichsein*“ (WL II, 135) ist. Der Ansatz dieser Verdopplung geht auf das Wesen als selbstbezügliche Negativität, die sich in der Unmittelbarkeit verkörpert, zurück. „Diese Verdopplung, die sich im weiteren Verlauf der Wesenslogik mehr und mehr zu einer Verdopplung von Wesen und Sein verdichtet, bildet auch die Grundstruktur der Wirklichkeit.“ (K. J. Schmidt 1997a, 191)

oder des Ansichseins überhaupt“. (WL II, 202f.) Weil aber diese Bestimmung selbst „*Totalität der Form*“ ist, ist dieses Ansichsein zugleich bestimmt „als *Aufgehobenes* oder als wesentlich nur in Beziehung auf die Wirklichkeit“; es ist damit „gesetzt als Negatives“. Die Möglichkeit enthält daher zwei Bedeutungen in sich: erstens die positive, daß sie „ein Reflektiertsein in sich selbst“ ist, und zweitens die negative, daß sie als Negatives „ein Mangelhaftes“ und damit auf die Wirklichkeit bezogen ist und „an dieser sich ergänzt“. Nach der ersten Bedeutung ist die Möglichkeit „die bloße Formbestimmung *der Identität mit sich*“ oder „die Form der Wesentlichkeit“; sie ist so „der verhältnislose, unbestimmte Behälter für alles überhaupt“ und damit dasjenige, woraus all etwas werden kann. Nach diesem Sinne der Möglichkeit „ist *alles möglich, was sich nicht widerspricht*“ oder was *mit sich identisch* ist. Die Sphäre der formellen Möglichkeit ist daher „die grenzlose Mannigfaltigkeit“. Aber es ist schon gezeigt, wie sich die bloße Identität mit sich über die Verschiedenheit zum Gegensatze und Widerspruch entwickelt. *Alles* ist danach ebenso sehr „ein Widersprechendes“ und somit „*Unmögliches*“. In diesem Sinne ist die Möglichkeit ebenso „flach und leer“ als der Satz der Identität bzw. Widerspruchs. (WL II, 203)

Die Möglichkeit enthält jedoch „mehr“ (WL II, 203) als dieser Satz. Sie ist nach ihrer zweiten Bedeutung auch „das *reflektierte In-sich-Reflektiertsein*“ oder „das Identische schlechthin als *Moment* der Totalität“; so ist sie *gesetzt*, „*nicht an sich zu sein*“, und sie ist damit „nur ein Mögliches“ oder „das *Sollen* der Totalität der Form“. Die formelle Möglichkeit ist also „an ihr selbst“ „der Widerspruch“ und selbst „*die Unmöglichkeit*“. (WL II, 204)¹ Das heißt hier so viel: Die Möglichkeit ist eine „als *aufgehoben gesetzte Formbestimmung*“ und ist nicht nur ein *unbestimmter* Behälter für alles, sondern sie hat an ihr selbst „einen *Inhalt* überhaupt“; dieser Inhalt ist als möglich „ein Ansichsein“, das aber als „ein aufgehobenes“ ein Gesetzsein und somit „ein *Anderssein*“ ist. Daher kann man sagen: Was überhaupt *möglich* ist, kann *anders* sein, oder: an der formellen Möglichkeit kann einem möglichen Inhalte ebenso sehr „ein *anderer* und sein Gegenteil“ als möglich mitgedacht werden. Die formelle Möglichkeit ist damit „die vergleichende Beziehung beider“, die beide Inhalte zugleich als möglich bestimmt, und sie ist so „der beziehende *Grund*“ (WL II, 204), daß *darum*, weil einer Inhalt möglich ist, zugleich ein anderer möglich ist. Als „diese Identität als Übergehen in

¹ Vgl. F. Schick 1994, 102 Anm. 50: „Dieser Widerspruch ist auch nicht aufzuheben, indem man von der logischen zur realen Möglichkeit (sie vor allem entspricht der Aristotelischen dynamis) fortgeht. ... Der Widerspruch löst sich aber auch nicht, indem man – mit den Megarikern – die Disjunktion von Möglichkeit und Wirklichkeit beibehält und sie nur in einem von beiden, dem Wirklichen, zusammenfallen läßt. Das Wirkliche ist nicht logisch beständiger als das Mögliche – als Reflexionsbestimmungen behalten beide nur Sinn, indem sie von ihrem Gegenteil sich abstoßen. Der Widerspruch läßt sich erst lösen, wenn die Einheit der Sache nicht mehr als ohnmächtiges Inneres (Möglichkeit), sondern als sich wirkend gedacht ist. Das heißt: Die Sache muß einen Grund zur Unterscheidung von sich und einen Grund zur Aufhebung dieser Unterscheidung enthalten“.

schlechthin Anderes“ (WL II, 211) ist die Möglichkeit „der Widerspruch, der sich aufhebt“. Da sie nun ihrer Bestimmung nach „das Reflektierte“ und auch „das sich aufhebende Reflektierte“ ist, so ist sie auch „das Unmittelbare“; sie wird zur „*Wirklichkeit*“. (WL II, 204)¹

Die aus der sich aufhebenden Möglichkeit gewordene Wirklichkeit ist nicht mehr jene erste formelle Wirklichkeit, sondern „die reflektierte, *gesetzt als Einheit* ihrer selbst und der Möglichkeit“ (WL II, 205). Die Möglichkeit ist bestimmt nicht nur als das Ansichsein überhaupt, sondern auch als *nur* Möglichkeit. Die Wirklichkeit ist als „Verwirklichung des nur Möglichen“² nunmehr bestimmt „*als nur ein Mögliches*“; in der Wirklichkeit ist somit die Möglichkeit „*unmittelbar* enthalten“. Die Wirklichkeit und die Möglichkeit sind jede so als die Formeinheit ihrer und ihres Anderen *gesetzt*; in dieser Formeinheit ist die Wirklichkeit unmittelbar „die aufgehobene Unmittelbarkeit“ und die Möglichkeit auch unmittelbar „*nur* Möglichkeit“. Hiermit ist zugleich die Bestimmung ausgedrückt, „inwiefern die *Möglichkeit Wirklichkeit* ist“. Die Möglichkeit ist nämlich noch nicht „*alle* Wirklichkeit“; sie ist weder die *reale* Wirklichkeit noch die *absolute*. Sondern sie ist nur erst „die formelle Wirklichkeit“, die ihrerseits als „*nur* Möglichkeit“ bestimmt ist. Diese Möglichkeit ist damit nur „*Sein* oder *Existenz* überhaupt“; „alles Mögliche hat daher überhaupt ein *Sein* oder eine *Existenz*“ an ihm. (WL II, 205)³ Hegel begreift diese ihre Formeinheit oder die als nur Möglichkeit gefaßte Wirklichkeit als die *Zufälligkeit*; indem sie beide „*formelle Unterschiede*“ sind, ist ihre Beziehung gleichfalls nur „*formell*“ und besteht in der „*Zufälligkeit*“, nämlich darin, daß sie jede „ein *Gesetztsein*“ sind und *unmittelbar* in die andere übergehen. (WL II, 202) Das Zufällige ist so ein Wirkliches, das zugleich unmittelbar als nur möglich bestimmt ist. Diese Wirklichkeit ist daher „bloßes Sein oder Existenz, aber in seiner Wahrheit gesetzt, den Wert eines Ge-

¹ K. J. Schmidt (1997a) macht darauf aufmerksam: „Hansen wirft sowohl Hartmann als auch Rollwaage vor, Hegels Modalkonzeption auf die von Diodor zu reduzieren, indem sie Hegel eine undialektische, nicht über den Widerspruch vermittelte Auffassung von Möglichkeit unterstellen.“ (ebd., 192 Anm. 290) Während Diodor „im Zuge der Eleaten, die Denkmöglichkeit von Bewegung zu erweisen“, unmittelbar das Mögliche als Wirkliches faßt, gibt Hegel das Mögliche erst „auf Grund des ihm immanenten Widerspruches“ als Wirkliches aus. In dieser Freilegung der widersprüchlichen Struktur des Möglichen besteht „Hegels erstes Verdienst“. (ebd., 192 Anm. 292) Damit geht Hegel weiter über „die philosophische Tradition“ hinaus, die vornehmlich das Mögliche „unter dem Aspekt der Widerspruchsfreiheit“ gesehen hat. (ebd., 192)

² K. J. Schmidt 1997a, 193. Diesen Zug erkannt zu haben, ist „Hegels zweites Verdienst angesichts seiner Theorie der Möglichkeit“ (ebd., 193 Anm. 293; vgl. F.-P. Hansen 1990, 221).

³ Hegel lehnt sich nach K. J. Schmidt (1997a) mit dieser Theorie der Wirklichkeit als Verwirklichung des nur Möglichen, worin sich „Hegels teleologisches Denken“ (ebd., 193) anmeldet, an „die Auffassung des Aristoteles“ an: „In der ersten Analytik betrachtet Aristoteles den folgenden Fall: Es soll das Prädikat A jedem Subjekt B zukommen, jedoch auf *nicht notwendige* Weise. Unter dieser Voraussetzung ist für Aristoteles die Situation denkbar, daß das Zukommen *möglicherweise* auch *nicht* erfüllt ist. ›Denn B kann so beschaffen sein, daß möglicherweise A keinem B zukommt‹ (Aristoteles, 1. Analytik: 30a, 23-28). Aristoteles definiert mit dem äquivalenten Übergang vom Bereich eines *nicht notwendigen* Sachverhaltes zum Bereich eines *möglicherweise nicht* realisierten Sachverhaltes eine in allen normalen Modallogiken gültigen Relation. Hegels Auffassung der formellen Wirklichkeit konvergiert mit der Theorie des Aristoteles darin, daß das Faktische (das nicht Notwendige) als ein nur Mögliches eingestuft wird, wobei die Möglichkeit A ebenso eintreten kann wie die Möglichkeit –A.“ (K. J. Schmidt 1997a, 194)

setztseins oder der Möglichkeit zu haben“. Die Möglichkeit ist auch „als die *Reflexion-in-sich* oder das *Ansichsein*“ zugleich gesetzt „als Gesetzsein“. (WL II, 205)

Was möglich ist, es ist in solchem Sinne ein Wirkliches; es hat somit nur soviel Wert als „die zufällige Wirklichkeit“ und ist selbst „ein Zufälliges“. Das Zufällige bietet daher „die zwei Seiten“ dar: Erstens, insofern die Möglichkeit *unmittelbar* an ihm enthalten oder in ihm aufgehoben ist, ist es „*nicht Gesetzsein* noch vermittelt“ (WL II, 205), sondern „*unmittelbare Wirklichkeit*“ (WL II, 205f.); es hat als solches Wirkliche „*keinen Grund*“. Weil auch der Möglichkeit diese Wirklichkeit unmittelbar zukommt, ist „das Mögliche“ wie das Wirkliche als „zufällig und ebenfalls ein *Grundloses*“. Aber zweitens ist das Zufällige „das Wirkliche als ein *nur* Mögliches oder als ein *Gesetzsein*“; auch das Mögliche ist „als formelles Ansichsein“ „nur Gesetzsein“. Somit ist beides „nicht an und für sich selbst“, sondern beides hat „seine wahrhafte Reflexion-in-sich“ „in einem Anderen“; beides und damit das Zufällige hat daher „*einen Grund*“. Nach diesen beiden Seiten hat das Zufällige darum „keinen Grund, weil es zufällig ist“, und ebenso sehr darum „einen Grund“, weil es zufällig ist. „Es ist das *gesetzte*, unvermittelte *Umschlagen* des Inneren und Äußeren oder des In-sich-Reflektiertseins und des Seins ineinander, – *gesetzt* dadurch, daß Möglichkeit und Wirklichkeit jede an ihr selbst diese Bestimmung hat, dadurch daß sie Momente der absoluten Form sind.“ „Diese *absolute Unruhe des Werdens* dieser beiden Bestimmungen“ (WL II, 206) ist die *Zufälligkeit*, wodurch „der letzte und tiefste Charakter alles Seins“¹ ausgedrückt ist. Dieses Zuspitzen der gegensätzlichen Bestimmungen durch ihren Widerspruch bei der Zufälligkeit erreicht seinen Höhepunkt durch die Hinzunahme der *absoluten Form*: Weil jede Bestimmung sich unmittelbar „in die entgegengesetzte umschlägt“, so „*geht*“ sie „in dieser“ ebenso sehr „*mit sich selbst zusammen*“ (WL II, 206), oder „der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen“ wird „zu einer Bewegung vereint“²; diese *Identität* erfaßt Hegel als die *Notwendigkeit*.

Weil aus demselben Verhältnisse zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit sowohl die Zufälligkeit als auch die Notwendigkeit gewonnen wird, so ist es zu zeigen, wie diese sich zueinander verhalten. Das Notwendige ist als Identisches zunächst „ein *Wirkliches*“; so ist es als „Unmittelbares, *Grundloses*“. Aber es hat zugleich seine Wirklichkeit „*durch ein Anderes*“,

¹ H. Marcuse 1975³, 109. Die Zufälligkeit ist nach Marcuse „wieder der konkrete Ausdruck jener innersten Zwiespältigkeit, nach der alles Sein nur als Seiendes geschehen kann, nach der Ansichsein und Dasein, Wesen und Existenz, Wirklichkeit und Möglichkeit von Anbeginn an nur als Einheit einer *Zweiheit* werden können. – Hegel weist dem Begriff der Zufälligkeit selbst diese letzte Bedeutung zu, das Sein aller endlichen Dinge zu charakterisieren: ›unmittelbar in der Zufälligkeit‹ liegt der Sinn eines ›nur fallenden, *sich an sich selbst widersprechenden Seins*‹ (WL II, 79).“ (ebd., 109f.)

² Enzy. I, § 147, S. 288. Hegel stellt schon in der Seinslogik so fest: „der Sinn dieses Prozesses“ nur „das *Zeigen* oder *Setzen*, daß demselben ein solches Substrat zugrunde liegt, welches ihre Einheit sei“. (WL I, 444) Diese sich in ihrem Wechsel in sich selbst kontinuierende Einheit ist „die wahrhaft bestehen bleibende selbständige ... *Sache*“ (WL I, 443).

das als die Möglichkeit der „Grund“ ist; es ist so „das Gesetzsein dieses Grundes“. Hier spielt die Möglichkeit die Rolle des Grundes gegenüber dem zu Begründenden, der Wirklichkeit, und macht deren notwendige Ermöglichung aus. Aber das Notwendige ist ebensosehr „die Reflexion desselben (sc. des Grundes) in sich“, weil es als die Wirklichkeit ein identisches Zusammengehen mit der Möglichkeit ist; „die Möglichkeit des Notwendigen“ ist so als „eine aufgehobene“ (WL II, 207) sein Gesetzsein, und seine Wirklichkeit, die als grundlos und zufällig ebensosehr begründet werden soll, erhält durch seine Möglichkeit den Charakter der Notwendigkeit. Wie Hegel diese „Reflexion *des Grundes* in sich“ (WL II, 128) oder den „*mit sich selbst* zusammengehenden Grund“ (WL II, 160f.) als die *Existenz* der *Sache an sich selbst* begreift hat, hier erfaßt er sie als die *Wirklichkeit* des *Notwendigen*¹; die Wirklichkeit ist „in ihrem Unterschiedenen, der Möglichkeit, identisch mit sich selbst“ und als diese Identität mit sich „Notwendigkeit“. „Das Zufällige ist also notwendig“, was dasselbe ist, die Formeinheit ist eins mit dem Inhalt, „weil das Wirkliche als Mögliche bestimmt, damit seine Unmittelbarkeit aufgehoben und in *Grund* oder *Ansichsein* und in *Begründetes* abgestoßen ist, als auch weil diese seine *Möglichkeit*, die *Grundbeziehung*, schlechthin aufgehoben und als Sein gesetzt ist.“ (WL II, 207) Hier liegt die Selbstaufhebung des Grundes in die Wirklichkeit zugrunde, die aber zugleich in dieser sein Zusammengehen mit sich selbst ist.

Diese Notwendigkeit bzw. die Einheit von Formeinheit und Inhalt ist aber noch „*formell*“, weil ihre Momente „*formell*“ sind; diese sind „einfache Bestimmungen“, die jede zwar „Totalität“, aber „unmittelbare Einheit“, „unmittelbares Umschlagen des einen in das andere“ sind und somit nicht „die Gestalt der Selbständigkeit“ haben. In dieser formellen Notwendigkeit ist daher „die Einheit“ zunächst einfach unmittelbar und „gegen ihre Unterschiede gleichgültig“. „Als *unmittelbare* Einheit der Formbestimmungen“ ist die Notwendigkeit „*Wirklichkeit*“, aber eine solche, die „einen *Inhalt*“ in sich enthält, weil ihre Einheit „*bestimmt ist als gleichgültig* gegen den *Unterschied* der Formbestimmungen“. (WL II, 207) Der Inhalt hat zugleich als die Reflexion der Form(-Bestimmungen) in sich diese Formunterschiede an ihm selbst (WL II, 103), die ihrerseits noch „gleichgültige“, „bloß *verschiedene* Bestimmungen“ sind; so ist er auch „*mannigfaltiger* Inhalt überhaupt“. Diese Wirklichkeit ist „*reale Wirklichkeit*“. Die reale Wirklichkeit *als solche* ist zunächst „das Ding von vielen Eigenschaften, die existierende Welt“; aber sie ist nicht „die Existenz, welche sich in die Erscheinung auflöst“ (WL II, 208)²,

¹ Indem Hegel den Hervorgang des in Grund und Bedingung entzweiten Wesens in die Existenz auch als das Zusammengehen des Grundes mit sich selbst erfaßt hat, ist es jedoch nicht überzusehen, daß dieser Hervorgang als Erscheinen vom Hervorgang auf dem höheren Niveau der *Wirklichkeit* unterschieden ist, wo dieser nicht mehr wie jener die Verkehrung und Entfremdung des Wesens, sondern dessen Sich-Manifestation ist.

² Vgl. WL II, 144: „die Wahrheit der Existenz ist daher, ihr Ansichsein in der Unwesentlichkeit oder ihr Bestehen in einem Andern, und zwar dem absolut Andern, oder zu ihrer Grundlage *ihre Nichtigkeit* zu haben. Sie ist

sondern sie als Wirklichkeit hat selbst „Ansichsein und Reflexion-in-sich“ in sich. Somit „erhält sich“ sie „in der Mannigfaltigkeit der bloßen Existenz“; „ihre Äußerlichkeit ist innerliches Verhalten nur *zu sich selbst*.“ (WL II, 208)¹ „Was wirklich ist, *kann wirken*; seine Wirklichkeit gibt etwas kund *durch das, was es hervorbringt*.“ Sein Verhalten zu Anderem ist daher „die Manifestation *seiner*“, die teils von dem seinslogischen „Übergehen“ bzw. Werden und teils von dem wesenslogischen „Erscheinen“ unterschieden ist. (WL II, 208)²

Die reale Wirklichkeit enthält gleichfalls die Möglichkeit „*an ihr selbst*“, aber sie ist noch „die *unmittelbare* Einheit“; sie ist hiermit wieder „in *einer* der Bestimmungen der Form“ und noch „von dem Ansichsein oder der Möglichkeit unterschieden“. Diese Möglichkeit ist als „das Ansichsein der *realen* Wirklichkeit“ selbst „*reale Möglichkeit*“. Während die formelle Möglichkeit die Reflexion-in-sich nur als „die abstrakte Identität“ war, ist die reale Möglichkeit erstens „das *inhaltsvolle* Ansichsein“, das sich negativ auf die reale Wirklichkeit, nämlich das Ding von vielen Eigenschaften, die existierende Welt, bezieht. Die reale Möglichkeit ist zweitens selbst „*unmittelbare Existenz*“ (WL II, 208); während die formelle Möglichkeit als die nur Möglichkeit sich *unmittelbar* in ihr Gegenteil, eine nicht reflektierte Wirklichkeit, umgeschlagen hat, enthält die reale Möglichkeit aufgrund ihrer *inhaltsvollen Realität* die Bestimmung der unmittelbaren Existenz „*an ihr selbst*“. Die reale Möglichkeit einer Sache ist daher „die daseiende Mannigfaltigkeit von Umständen“ (WL II, 209), die sich auf diese Sache beziehen. Wenn man so „die Bestimmungen, Umstände, Bedingungen einer Sache“ nach ihrer Möglichkeit erkennen will, bleibt man nicht mehr bei der formellen stehen, sondern „ihre *reale Möglichkeit*“ ist zu betrachten. (WL II, 208) Dieser Sachverhalt zeigt die „*reale Reflexion*“ (WL II, 201), die Hegel erst mit der äußeren Reflexion verwendet hat (WL II, 28) und wodurch hier ein voraussetzendes, bedingendes Verhältnis von der Sache selbst und der diese Sache ermöglichenden, mannigfaltig daseienden Umständen zur Darstellung kommt.³

daher *Erscheinung*.“ Und WL II, 201: „Sie (sc. die Existenz) ist daher *an sich* das, was die Wirklichkeit ist, *reale Reflexion*, aber ist noch nicht die *gesetzte* Einheit der Reflexion und der Unmittelbarkeit. Die Existenz geht daher in *Erscheinung* über, indem sie die Reflexion, welche sie enthält, entwickelt.“

¹ Dieser Sachverhalt ist hier in der *realen* Wirklichkeit noch als *relativ* zu verstehen. Daher benützt Hegel im folgenden Satze nicht das Modalverb ‚Müssen‘, sondern ‚Können‘: „Was wirklich ist, *kann wirken*“, damit ein formell-notwendig und real Wirkliches *anders* wirken kann.

² In diesem Sinne ist auch das *Wirken* der Ursache im ›absoluten Verhältnisse‹ vom *Sollzitierten* der Kraft im ›wesentlichen Verhältnisse‹ zu unterscheiden. Damit müssen die *Macht* der Ursache und die *Kraft* voneinander unterschieden werden. Hegel kennzeichnet beide zwar als negativen Selbstbezug. Aber die selbstbezügliche Einheit der *Kraft* „ist vermittelt durch ihr Anderes und hat dasselbe zur *Bedingung*“ und „ihre negative Beziehung auf sich“, ihr Selbstanfang, „hat ebensosehr eine Voraussetzung, von der sie *sollzitiert* wird, und ein Anderes, von dem sie anfängt“ (WL II, 173); dahingegen *manifestiert* die Wirklichkeit als Einheit von Innerem und Äußerem *sich selbst*, und die darzustellende *absolute Notwendigkeit* ist als „die *Auslegerin* des Absoluten“ „sich selbst bestimmend“ und zugleich in diesem Bestimmen „identisch mit sich“ (WL II, 218), was Hegel die *Macht* der ursächlichen Substanz nennt.

³ Hegel erklärt in der Enzyklopädie dieses Verhältnis durch ein Verhältnis von der *Bedingung*, der *Sache* und der *Tätigkeit* (vgl. Enzy. I, § 146ff., S. 287ff.).

Diese Mannigfaltigkeit des Daseins, die die reale Möglichkeit einer Sache ausmacht, ist „sowohl Möglichkeit als Wirklichkeit“. Deren Identität ist „der *Inhalt*“, der gegen die Formbestimmungen gleichgültig ist, und diese machen „die *Form*“ aus, die gegen den Inhalt bestimmt ist und an dieser Identität ihr Bestehen hat. (WL II, 209) Indem der Inhalt auch die Formunterschiede an ihm selbst hat, ist der *mannigfaltiger* Inhalt überhaupt vorhanden. Diese „*unmittelbare* reale Wirklichkeit“ ist so *gegen* ihre Möglichkeit *bestimmt* und als diese bestimmte, in sich reflektierte ist die Wirklichkeit „die *reale Möglichkeit*“. Diese macht „das *Ganze von Bedingungen*“ einer Sache aus, die den mannigfaltigen Inhalt in sich enthält. (WL II, 209) Wenn *alle* Bedingungen dieser Sache vollständig vorhanden sind oder erfüllt werden, dann tritt die Sache in die Wirklichkeit; „die Vollständigkeit der Bedingungen“ ist „die Totalität als am Inhalte“ und „*die Sache selbst*“ ist dieser „Inhalt, bestimmt, ebenso ein Wirkliches als Mögliches zu sein“. (WL II, 210)¹ Die reale Möglichkeit als die Totalität von Bedingungen *am* Inhalte ist somit „zwar das gesetzte *Ganze* der Form, aber der Form in ihrer Bestimmtheit“. Sie ist daher wieder in *einer* der Bestimmungen der Form, nämlich entweder „in der Wirklichkeit als formeller oder unmittelbarer“ oder in „der Möglichkeit als des abstrakten Ansichseins“, aber als deren unmittelbares Umschlagen ineinander. Die reale Möglichkeit nur als diese ihre Formeinheit ist also noch von der Sache selbst als Inhalt *unterschieden* und steht in einem *Andersheitsverhältnis* zum Inhalte. So ist sie zwar das Ganze der Form, aber sie ist teils in der Möglichkeit, die als „das Ansichsein, aber eines Anderen“ bestimmt und damit selbst „*nur* Möglichkeit“ ist, teils ebenso sehr in der Wirklichkeit, die „eine nicht in sich reflektierte, zerstreute Wirklichkeit“ ist und damit selbst „aufgehoben“ werden und „in sich zurückgehen“ soll; diese Wirklichkeit, welche „die Möglichkeit einer Sache“ ausmacht, ist daher nicht „*ihre eigene Möglichkeit*“, sondern macht „das Ansichsein eines *anderen* Wirklichen“ aus. (WL II, 209)

Was real möglich ist, ist also erstens „nach seinem *Ansichsein*“ „ein formelles Identisches, das nach seiner *einfachen* Inhaltsbestimmung sich nicht widerspricht“; aber „nach seinen entwickelten und unterschiedenen Umständen und allem, womit es im Zusammenhange steht“, soll das real Mögliche auch als das mit sich Identische „sich nicht widersprechen“. Weil es allein selbst als in sich mannigfaltiges und mit anderen in mannigfaltigem Zusammenhange stehendes bestimmt ist, und weil diese mannigfaltige „Verschiedenheit“, wie gezeigt, „an sich selbst in Entgegensetzung übergeht“, so ist es zweitens selbst „ein Widersprechendes“. (WL

¹ Hier kann man die *reale* Möglichkeit mit dem *bedingten* Grund vergleichen. Es fällt aber ein Unterschied auf, daß in der *realen* Möglichkeit die unmittelbare Wirklichkeit nicht „durch eine voraussetzende Reflexion“ bestimmt ist, „Bedingungen zu sein“, sondern es gesetzt ist, „daß sie selbst die Möglichkeit ist“, während in dem *bedingten* Grunde die Bedingungen den Grund zunächst „*außer ihnen*“ haben, der aber sie „zu Momenten der Sache bezieht und die Existenz *an ihnen* hervorbringt“. (WL II, 210)

II, 209) Dies ist jedoch nicht wie in der formellen Möglichkeit „ein Widerspruch der Vergleichung“, sondern das real Mögliche ist als „die mannigfaltige Existenz“ „*an sich selbst*“ ein Widersprechendes und damit dasjenige, „sich aufzuheben und zugrunde zu gehen“, weil es wesentlich „die Bestimmung, *nur ein Mögliches* zu sein“, an ihm selbst hat. (WL II, 209f.)

Indem die reale Möglichkeit sich aufhebt, hat dies Aufheben „ein Gedoppeltes“, weil sie selbst „das Gedoppelte“ ist, Wirklichkeit und Möglichkeit zu sein. Die Wirklichkeit ist „die formelle oder eine Existenz“, die als selbständige unmittelbare erscheint; indem sie sich aufhebt, wird sie zum reflektierten Sein, zur Möglichkeit und somit zum Moment eines Anderen, aber sie selbst als Formeinheit ihrer und ihres Anderen enthält „das *Ansichsein*“ „an ihr“. Die Möglichkeit, als die jene Wirklichkeit durch ihr Aufheben bestimmt ist, ist „das *Ansichsein*, aber eines Anderen“; indem sie sich aufhebt, so wird auch dies Ansichsein „aufgehoben“ und ist als nur Mögliches selber „*Wirklichkeit*“. Diese Bewegung der sich aufhebenden realen Möglichkeit bringt also „*dieselben schon vorhandenen Momente*“ hervor, und zwar so, daß jede nur als „aus dem Anderen werdend“ ist, das aber schon sie selbst ist. (WL II, 210)¹ Die reale Möglichkeit ist daher „in dieser Negation“, in ihrer Aufhebung, nicht „ein *Übergehen*“ in Anderes, sondern „*ein Zusammengehen mit sich selbst*“. (WL II, 210) Aber es ist hier nicht zu übersehen: Was in ihrer Aufhebung „verschwindet“, ist nur dies, „daß die Wirklichkeit bestimmt war als die Möglichkeit oder das Ansichsein eines *Anderen* und umgekehrt die Möglichkeit als eine Wirklichkeit, die *nicht diejenige* ist, deren Möglichkeit sie ist“. (WL II, 211) Das bedeutet, daß die Wirklichkeit und die Möglichkeit und auch die Sache selbst und ihre Bedingungen nicht mehr in einem *Andersheitsverhältnis* zueinander stehen, worin die Formeinheit noch von dem Inhalt unterschieden ist, sondern daß sie durch ihre eigenen Widersprüche und deren Aufhebung wesentlich ineinander übergehen und jede in ihrem Anderen mit sich selbst zusammengeht, damit das real Mögliche in all seinen *Veränderungen* ebenso relativ *sich erhalten* kann.²

¹ Vgl. WL II, 210f.: „Nach der formellen Möglichkeit war darum, weil etwas möglich war, auch – nicht *es selbst*, sondern – sein *Anderes* möglich. Die reale Möglichkeit hat nicht mehr ein *solches Anderes* sich gegenüber, denn sie ist real, insofern sie selbst auch die Wirklichkeit ist. Indem sich also die *unmittelbare Existenz* derselben, der Kreis der Bedingungen, aufhebt, so macht sie sich zum *Ansichsein*, welches sie selbst schon ist, nämlich als das *Ansichsein* eines Anderen. Und indem umgekehrt dadurch zugleich ihr Moment des Ansichseins sich aufhebt, wird sie zur Wirklichkeit, also zu dem Momente, das sie gleichfalls selbst schon ist.“

² In einer Auseinandersetzung mit den Megarikern, die behaupten, „ein Ding habe nur dann ein Vermögen (die Möglichkeit – Hinzufügung v. Vf.), wenn es wirklich tätig sei“, wendet Aristoteles kritisch ein, „derjenige, der eben nicht baut, vermöge auch nicht zu bauen, sondern nur der Bauende, während er baut“. (Aristoteles, *Metaphysik*, 1046b) Diesem Einwande liegt es zugrunde, „reale Möglichkeit und Existenz bzw. Wirklichkeit nicht einfach identisch zu sein“. Ein Ausweg aus dieser Schwierigkeit könnte darin bestehen, daß man „eine zeitliche Differenz“ einbezieht und so formuliert: „Nichts ist möglich, was weder wirklich ist noch sein wird.“ Mit dieser Formulierung macht der megarische Möglichkeitsbegriff „die reale Möglichkeit und Wirklichkeit vom Gegebensein realer Bedingungen abhängig“. „Der megarische Möglichkeitsbegriff ergänzt also die aristotelische Konzeption der realen Möglichkeit insofern, als er auf die Bedingungen aufmerksam macht, daß nämlich nur dasjenige

„Die *Negation* der realen Möglichkeit“ ist also „*ihre Identität* mit sich“; indem die reale Möglichkeit „in ihrem Aufheben“ zugleich „der Gegenstoß dieses Aufhebens in sich selbst“ ist, ist sie „die *reale Notwendigkeit*“. Was real notwendig ist, kann aufgrund ihrer Identität-mit-sich „*nicht anders* sein“. (WL II, 211)¹ Weil die reale Möglichkeit die Wirklichkeit an ihr selbst hat und in dieser, in ihrer Negation, mit sich selbst zusammengeht, so ist sie selbst notwendig; was *real möglich* ist, kann auch *nicht anders sein*. Die reale Möglichkeit und die reale Notwendigkeit sind daher „nur *scheinbar* unterschieden“. Diese reale Notwendigkeit begreift Hegel nunmehr als „eine *Identität*“, die „*vorausgesetzt* ist und zugrunde liegt“, und somit als *den Inhalt* oder *die Sache selbst*, die mit ihren entwickelten und unterschiedenen Umständen im Zusammenhange steht. Die reale Notwendigkeit ist daher „*inhaltsvolle* Beziehung“. Aber ihre Identität selbst „*wird*“ *nicht* (WL II, 211); sie ist daher noch nicht die „vermittelte Identität“ (WL II, 185) durch „die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst“ (WL II, 183), sondern nur die „ansichseiende Identität“, die „gegen die Formunterschiede gleichgültig“ ist. (WL II, 211)

Die reale Notwendigkeit ist zugleich darum „*relativ*“, weil sie nach dem Inhalt „eine *Voraussetzung*“ hat, von der sie anfängt, und nach der Form „ihren *Ausgangspunkt*“ „an dem *Zufälligen*“ hat, nämlich an der Bewegung der sich aufhebenden realen Möglichkeit, worin die Wirklichkeit und die Möglichkeit jede nur als aus dem Anderen *werdend* sind. Das reale Wirkliche ist „das *bestimmte* Wirkliche“ und „seine *Bestimmtheit* als *unmittelbares Sein*“ besteht darin, daß es „eine Mannigfaltigkeit existierender Umstände“ ist. Aber das reale Wirkliche ist „als Bestimmtheit“ auch „das *Negative* seiner“ und damit „Ansichsein oder Möglichkeit“ (WL II, 211); es ist so das reale Mögliche. Diese Einheit der beiden Momente ist nur

real möglich und wirklich ist oder wirklich sein wird (existiert oder existieren wird), dessen Bedingungen erfüllt sind.“ (G. M. Wölfe 1994, 214) Das real Mögliche bedarf so „eines Anderen, das der zureichende Grund seiner Existenz ist“. Durch diesen zureichenden Grund, der die Bedingungen enthält, ist es „nur hypothetisch, nicht absolut notwendig“, denn „anders“ als im Falle absoluter Notwendigkeit, in der das Gegenteil „einen Widerspruch“ einschließt und deshalb „unmöglich“ ist, ist im Falle des real Möglichen das Gegenteil „nur unter einer Bedingung unmöglich“, unter einer anderen Bedingung ist es aber „möglich“. Als solches bleibt es „*kontingent* (zufällig) und *veränderlich*“. (ebd., 215f.) Hegel berücksichtigt „die Rolle der Bedingungen“, die Aristoteles „vernachlässigt“ hat, ganz grundsätzlich, insbesondere im Zusammenhang der Logik des Grundes wie auch der realen Modalitäten. So hebt Wölfe hervor, daß der megarische Möglichkeitsbegriff „von Hegel aus rehabilitiert“ wird. (ebd., 211-2) Trotzdem erfährt diese Rehabilitation mit Recht in Hegels *Logik* „Transformation und Kritik“. Die megarische Formulierung, Nichts ist möglich, was weder wirklich ist noch sein wird, vermag vor dem Hintergrund der spekulativ-dialektischen Logik „nicht mehr zu überzeugen“. „Sie enthält sowohl die Möglichkeit der Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit („wirklich ist“) wie auch die der zeitlichen Differenz („wirklich sein wird“). Entweder wird nur die Identität beider betont und die Differenz vernachlässigt, oder es wird mittels der zeitlichen Verschiebung die Differenz betont, und die Identität tritt in den Hintergrund.“ Dadurch wird „der explizite Widerspruch“ doch jeweils verdrängt. (ebd., 274) Erst „die spekulativ-dialektische Formulierung“, die somit den Widerspruch nicht zu vermeiden bestrebt ist und jene zeitliche Bestimmung ausschließt, vermag, wie gezeigt wird, „den verschiedenen Momenten gerecht zu werden und sie zu einer überzeugenden Einheit zu bringen“ (ebd., 274f.); diese Einheit erfaßt Wölfe als „Selbstsetzung einer sich als Widerspruch formulierenden Form-Inhalt-Totalität“ (ebd., 145).

¹ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1015a 33ff., 1072b 7ff.

„die Totalität der Form“ und somit „die *sich noch äußerliche* Totalität“, die von ihrer Identität als Inhalt *unterschiedene* Formeinheit; die mannigfaltige Existenz ist *darum* „unmittelbar oder *positiv*“ ein mit sich identisches Mögliches, *weil* sie ein Wirkliches ist – „unmittelbares Umschlagen der Wirklichkeit in ihr Gegenteil“ –, und diese Möglichkeit der Existenz ist auch „nur Möglichkeit“ und damit selber ein Wirkliches. Jedes ist also ein unmittelbares Umschlagen seiner in sein Anderes und hat den Charakter der „Zufälligkeit“. Die reale Möglichkeit, welche die unmittelbare Wirklichkeit als ihre Bedingungen an ihr hat, ist daher nur „das Ansichsein als die Möglichkeit eines *Anderen*“. Indem sie sich aufhebt, wird sie zwar „Notwendigkeit“, aber diese fängt von „jener noch nicht in sich reflektierten Einheit des Möglichkeit und Wirklichkeit“ an. Hier sind „dieses *Voraussetzen*“ und „die in sich *zurückkehrende Bewegung*“ noch voneinander unterschieden, oder „die *Notwendigkeit hat sich* noch nicht *aus sich selbst zur Zufälligkeit bestimmt*.“ (WL II, 212)

Was das Verhältnis von Form und Inhalt betrifft, stellt sich dieser Mangel so dar, daß der Inhalt der realen Notwendigkeit noch „die gegen die Form gleichgültige Identität“ und „ein *bestimmter Inhalt* überhaupt“ ist. Das real Notwendige ist daher „irgendeine beschränkte Wirklichkeit“; es kann wegen dieser Beschränktheit „in anderer Rücksicht“ auch als „ein *Zufälliges*“ anzusehen sein. Die reale Notwendigkeit ist also nur „*an sich*“ die Zufälligkeit, aber nicht aus sich selbst zur Zufälligkeit gesetzt. Dies erscheint zunächst so, daß das real Notwendige „*der Form nach*“ als die Totalität zwar ein Notwendiges, aber „*dem Inhalt nach*“ ein Beschränktes und dadurch ein Zufälliges ist. Aber der Form nach enthält es auch die Zufälligkeit, weil seine Form nur als Totalität der *Form* ein *unmittelbares Umschlagen* der Formbestimmungen ineinander ist; die reale Möglichkeit ist zwar „*an sich*“ das real Notwendige, aber es ist gesetzt als „das *Anderssein* der Wirklichkeit und Möglichkeit gegeneinander“ (WL II, 212), deren unmittelbares Umschlagen ineinander die reale Notwendigkeit *voraussetzt*. Die reale Notwendigkeit ist also zwar „die Rückkehr in sich aus jenem unruhigen *Anderssein* der Wirklichkeit und Möglichkeit gegeneinander“, aus der Zufälligkeit, aber noch nicht „aus sich selbst“ zur Zufälligkeit und damit „zu sich“ (WL II, 212f.); die reale Notwendigkeit hängt noch einseitig von der Voraussetzung der Zufälligkeit ab, ohne sich negativ von sich selbst abzustößen, aufzuheben und in dieser Aufhebung in sich selbst reflektiert zu sein.

Die Aufgabe der Wissenschaft und der Philosophie überhaupt besteht nach Hegel darin, „die unter dem Schein der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen“¹; Hegel warnt uns auch davor: „Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Zufällige bloß unserer subjektiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin

¹ Enzy. I, § 145 Zusatz, S. 286

zu beseitigen sei.“¹ Er will hiermit zwischen Zufälligkeit und Notwendigkeit „Ableitungs- und Fundierungsverhältnisse“² zugeben und zielt auf „die Existenz einer absoluten Notwendigkeit“ ab, die sich in die Zufälligkeit als letzten Charakter alles Seins entläßt, um aus diesem absoluten Anderssein zu sich zurückzukehren. Nur über „diese Unterscheidung von sich selbst“ kann die Notwendigkeit „ihre Identität“ gewinnen und die Zufälligkeit als „ihr eigenes Moment“ produzieren; in dieser Seinsweise der absoluten Notwendigkeit tritt das Zufällige nicht mehr als vorgefundene Voraussetzung auf, vielmehr wird es von der Notwendigkeit „zum Zweck ihrer Manifestation gesetzt“.³ Es kommt also nunmehr darauf an, die Zufälligkeit nicht *gegen* die Notwendigkeit auszuspielen, sondern sie wesensmäßig als Moment der die Wirklichkeit eignenden Notwendigkeit zu begreifen.

Die formelle Notwendigkeit hat „keinen Inhalt und Bestimmtheit“ an ihr; die reale ist dagegen auf der realen Ebene der Wirklichkeit „*bestimmte* Notwendigkeit“ und hat damit den bestimmten Inhalt. Diese *Bestimmtheit* der Notwendigkeit besteht darin, daß diese sowohl der Form als auch dem Inhalt nach „ihre Negation, die Zufälligkeit“, *an ihr* hat. Diese Bestimmtheit ist „in *ihrer ersten Einfachheit*“ die Wirklichkeit; die bestimmte Notwendigkeit ist daher unmittelbar „*wirkliche Notwendigkeit*“. Diese Wirklichkeit, „*die selbst als solche notwendig ist*“, d. h. „die Notwendigkeit“ als „ihr *Ansichsein*“ enthält, ist „*absolute Wirklichkeit*“; sie kann „nicht mehr anders sein“, weil ihr Ansichsein nicht mehr „die Möglichkeit“, sondern „die Notwendigkeit selbst“ ist; die Notwendigkeit sichert nunmehr die *Identität* der Wirklichkeit *mit sich*. Aber diese absolute Wirklichkeit ist nur „*absolut*“, insofern sie „*selbst die Einheit ihrer und der Möglichkeit*“ (WL II, 213) ist; als solche *einfache* Einheit ist sie „*absolute Unruhe des Werdens* dieser beiden Bestimmungen“ (WL II, 206) und somit nur „eine *leere* Bestimmung“. So ist sie selbst „*Zufälligkeit*“. Sie ist also die unmittelbare „Einheit der Notwendigkeit und Zufälligkeit“. „Dies *Leere* ihrer Bestimmung“ macht sie auch *unmittelbar* zu „einer *bloßen Möglichkeit*“; sie kann daher nicht nur notwendig und damit *nicht mehr anders*

¹ Enzy. I, § 145 Zusatz, S. 286f. Hier beschreibt Hegel so weiter: „Wissenschaftliche Bestrebungen, welche einseitig diese Richtung verfolgen, werden dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus nicht entgehen.“ (ebd., 287)

² K. J. Schmidt 1997a, 202. Während die Notwendigkeit bisher aus der Zufälligkeit abgeleitet ist, ist es die Intention Hegels, über diesen abgeleiteten Status der Notwendigkeit hinauszugehen, um zu „den wahrhaften Fundierungsverhältnissen“ vorzubringen; diese Fundierungsverhältnisse von Zufälligkeit und Notwendigkeit sind so zu gestalten, daß sich die Notwendigkeit als „Urheber der ersteren“ herausstellt. (ebd., 202)

³ K. J. Schmidt 1997a, 201. Damit sieht Schmidt auch zwischen der absoluten Notwendigkeit und dem absolut Unbedingten „eine starke Affinität“, die sich nicht nur als strukturelle Identität zeigt, sondern die sich bis auf die Wahl der Worte erstreckt, denn wie sich das absolut Unbedingte ‚in die Äußerlichkeit des Seins hinausgeworfen‘ hatte (WL II, 119) und als ‚zerstreute Mannigfaltigkeit‘ agierte (WL II, 122), so gilt es für die absolute Notwendigkeit: Sie ‚wirft sich hinaus, zerstreut sich‘ (Hegel Bd. 17, S. 27), um in der Äußerlichkeit sie selbst zu sein. Auch ist „der Unterschied zwischen beiden Seinsweisen des Absoluten“ nicht überzusehen, daß die absolute Notwendigkeit sich nicht mehr ins ‚grundlose‘ bzw. wesenlose Sein (WL II, 122), sondern in das Gegenteil, in „einen nunmehr sanktionierten Bereich“, in eine ‚zerstreute Wirklichkeit‘ (WL II, 209), d. h. in „eine Einheit von Sein und Wesen“ hinauswirft. (K. J. Schmidt 1997a, 201)

sein, sondern auch „*anders sein*“. Diese Möglichkeit, als die die absolute Wirklichkeit bestimmt ist, ist selbst „*die absolute*“, weil sie wie die absolute Wirklichkeit die *absolute* Einheit ihrer und ihres Anderen ist; sie ist somit „ebenso sehr als Möglichkeit wie als Wirklichkeit“ bestimmt; wegen dieser „Gleichgültigkeit gegen sich selbst“ ist sie gesetzt „als leere, zufällige Bestimmung“. (WL II, 213)

Die reale Notwendigkeit, deren Identität selbst „nicht erst *wird*“ (WL II, 211), enthält daher nicht nur „*an sich*“ die Zufälligkeit, sondern diese „*wird* auch an ihr“. (WL II, 213) Dies *Werden an ihr* konstituiert zuerst als *unmittelbares Umschlagen* der Möglichkeit und Wirklichkeit als *Seiender* ineinander „die Zufälligkeit als die Sphäre des Entstehens und Vergehens“ (WL II, 219); so ist das Werden als „die Äußerlichkeit“ alles Seienden *darum* selbst nur „das *Ansichsein* derselben“, weil es nur „ein *unmittelbares Bestimmtsein*“ ist; diese Einheit von Äußerlichkeit bzw. unmittelbarem Bestimmtsein und Ansichsein ist ihre bloße *Formeinheit*, die noch von ihrer Identität als *Inhalt* unterschieden ist und damit diese *voraussetzt*. Aber das Werden ist nicht nur dieses, sondern „*eigenes Werden*“ der realen Notwendigkeit (WL II, 213), d. h. „die *Voraussetzung*“, welche diese noch hatte, ist „ihr eigenes Setzen“. (WL II, 213f.) Denn jenes „*einfache Umschlagen*“ der Möglichkeit und Wirklichkeit ineinander ist zugleich „ihre einfache *positive Einheit*“, weil jedes in seinem einfachen Umschlagen in das andere zugleich „in dem anderen nur *mit sich selbst zusammengeht*“ (WL II, 214); die Notwendigkeit als dies Zusammengehen mit sich selbst *macht* selbst ihre vorausgesetzte Identität, den Inhalt, *aus*, so daß sie *sich* selbst zu dieser *setzt*. Durch ihr eigenes Setzen ergibt sich zuerst die „*formelle*“ Einheit von Zufälligkeit und Notwendigkeit bzw. von Form(-Einheit) und Inhalt (WL II, 207); der Inhalt *ist* selbst dies „Zusammengehen der Form(-Momente) mit sich selbst“. Aber das Zusammengehen der Notwendigkeit mit sich selbst ist als „einfaches Zusammengehen der Form mit sich selbst“ selbst „die *Wirklichkeit*“. „Ihr negatives Setzen jener Momente“, das das eigens Setzen der Notwendigkeit bzw. ihr Zusammengehen mit sich selbst ist, ist daher zugleich selbst „das *Voraussetzen* oder Setzen *ihrer selbst als aufgehobener* oder *der Unmittelbarkeit*“ (WL II, 214), die ihrerseits sich absolut unmittelbar in das Ansichsein bzw. die Möglichkeit umschlägt; die formelle Einheit von Form und Inhalt setzt somit noch „die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst“ (WL II, 183) voraus.

Die Wirklichkeit, *als* die die Notwendigkeit sich *setzt* und die sie wieder *voraussetzt*, ist aber selbst als „Negatives“ bzw. „*Vermitteltes* durch ihre Negation“ gesetzt, indem sie als „ein Zusammengehen aus der Wirklichkeit, welche reale Möglichkeit war, mit sich“ bestimmt ist. Diese neue Wirklichkeit „*wird*“ also nur „aus ihrem Ansichsein“, ihrer Möglichkeit, *als* die sie sich „unmittelbar“ bestimmt hat. Diese Möglichkeit *wird* auch aus ihrer Wirklichkeit. In

diesem unmittelbaren Werden der Formbestimmungen auseinander ergeben sich diese jede erstens als *Negatives* bzw. *Vermitteltes* durch ihre Negation. Aber sie werden zugleich jede „aus der Negation ihrer selbst“ (WL II, 214) und sind jede somit *an ihr selbst* die „absolute“ Einheit ihrer und ihres Anderen (WL II, 213); in diesem Sinne sind sie jede nicht nur ein Vermitteltes, sondern auch das *Vermitteln* selbst, das aber als Ganzes die mit sich selbst zusammengehende Notwendigkeit ist.¹ Das ganze Werden, worin das eigene Werden der Notwendigkeit und das Werden der Zufälligkeit an dieser bzw. das Setzen und das Voraussetzen ihre eine *kreisförmige* Einheit bildet, ist also nichts anderes als „dies Vermitteln“, in welchem die Wirklichkeit als „Unmittelbarkeit“ und die Möglichkeit als „Ansichsein“ jede „auf gleiche Weise“ (WL II, 214) *in der Negation ihrer selbst mit sich selbst zusammengehen*, und worin sie ihre *eine*, aber nicht inhaltslose, sondern „inhaltsvolle“, „vermittelte“ Einheit (WL II, 181, 185) bilden und in dieser einen Einheit sich selbst zum „Gesetzsein“ machen. So ist es „die Notwendigkeit“, welche sowohl „Aufheben dieses Gesetzseins oder Setzen der *Unmittelbarkeit* und des *Ansichseins*“ als auch eben in diesem Aufheben „Bestimmen dieses Aufhebens als *Gesetzseins*“ ist. (WL II, 214) In dieser Notwendigkeit sind daher das *Voraussetzen* und die *in sich zurückkehrende Bewegung* nicht mehr wie in der realen Notwendigkeit als *getrennt*, sondern fallen in *Einem* zusammen; die Notwendigkeit *bestimmt sich aus sich selbst zur Zufälligkeit* und *zugleich zu sich*, d. h. sie *manifestiert sich selbst* und die Zufälligkeit ist darin als ihr eigenes *Moment* zum Zweck ihrer Manifestation gesetzt.²

Hegel begreift dies als „absolute Notwendigkeit“ (WL II, 214), die die kreisförmig gesetzte Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit bzw. von „Selbstsetzung und Grundlosigkeit bzw. Faktizität“³ ist. Damit kulminiert die „Verseinung des Wesens“⁴. Die absolute Notwendigkeit ist „Notwendigkeit, – Sein schlechthin als Reflexion“; darin sind ihre Unterschiede

¹ In diesem Sinne ist die Notwendigkeit ein Vermittlungszusammenhang von Vermitteln und Vermittelten bzw. die *eine* mit sich selbst zusammengehende Einheit von den mit sich selbst zusammengehenden, gesetzten Einheiten; diese Einheiten wird daher nicht eliminiert, sondern *erhalten sich* als *Gesetzsein* in ihrer *einen* Einheit, die ihrerseits ohne sie nur formell und inhaltslos wäre.

² Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 204f. Anm. 309: „In der Religionsphilosophie unterscheidet Hegel eine äußere (reale) und eine innere (absolute) Notwendigkeit. Der Unterschied besteht darin, daß die reale Notwendigkeit auf immer anderes angelegt ist, wohingegen die absolute Notwendigkeit nur sich selbst zum Ergebnis hat. Zwar gilt für die reale Notwendigkeit, daß unter ganz bestimmten Umständen dieses oder jenes erfolgen ›muß‹, aber die Umstände sind vorgegeben. Sie sind ›solche, die sein können oder auch nicht sein können‹. Mit der realen Notwendigkeit liegt daher eine Notwendigkeit vor, in der ›nur das Resultat notwendig, die Umstände‹ jedoch ›zufällig‹ sind. Für sie reserviert Hegel die Bezeichnung ›zufällige Notwendigkeit‹. Charakteristisch für diese Notwendigkeit ist: ›Es kommt etwas ganz anderes als Resultat heraus, als was gesetzt ist‹. In der absoluten Notwendigkeit dagegen resultiert ›nicht aus Voraussetzungen etwas anderes, sondern der Prozeß ist so, daß, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervorkommt‹. Die Umstände sind in der absoluten Notwendigkeit nicht mehr vorgegeben, sondern von ihr selbst ›gesetzt‹. Die absolute Notwendigkeit zeigt sich als Bewegung, in der sie sich in Umstände und Bedingungen hinauswirft oder zerstreut, um sich im Aufheben der Umstände selbst zu finden (vgl. Hegel Bd. 17, S. 25-7).“

³ G. M. Wölffle 1994, 479

⁴ H. Schmitz 1992, 138.

jeder selbst „ihre ganze Totalität“, die darum „absolut *bestehen*“, weil sie jeder in der Negation seiner selbst mit sich zusammengehen. Aber dies ihr Bestehen ist zugleich nur „*ein* Bestehen“ und ihr Unterschied ist „*der als Schein gesetzte Schein*“, der allein die *Notwendigkeit selbst* ist. (WL II, 217) Damit ist „der Unterschied von dem *Inhalte* und der Form selbst“ ebenso sehr aufgehoben. Denn die einfache „Einheit der Möglichkeit in der Wirklichkeit und umgekehrt“, die den Inhalt ausmacht, ist selbst „die in ihrer Bestimmtheit oder im Gesetzsein gegen sich selbst gleichgültige *Form*“, die ihrerseits als *die absolute Negativität* bzw. *Form* sich selbst *setzt* und zugleich sich selbst *voraussetzt*; diese vorausgesetzte Identität ist der Inhalt, der seinerseits gegen die Form und damit gegen die Formunterschiede gleichgültig ist, oder *an* dem „die Form der Notwendigkeit“ sich „äußerlich“ verläuft. (WL II, 214f.) Hegel erfaßt dies als „das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander“¹ bzw. „das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form“², mit G. M. Wölfe zu reden, als „Selbstsetzung einer sich als Widerspruch formulierenden Form-Inhalt-Totalität“³. Hiermit ist die *einfache* Einheit bzw. Identität als Reflexion der Form(-Unterschiede) in sich selbst ebenso die „*reflektierte* Identität“, und sie *enthält* diese Form(-Unterschiede) *in sich* und ist selbst „die *inhaltsvolle Sache*“. Die Sache selbst ist zunächst gegen die Form „*gleichgültig*“ und damit selbst „die Formbestimmung des *Ansichseins* gegen das *Gesetzsein*“, und diese Bestimmung des Ansichseins macht „die Beschränktheit des Inhalts“ aus, den die reale Notwendigkeit hatte. Aber die Aufhebung dieses Unterschiedes von *Ansichsein* und *Gesetzsein* ist die absolute Notwendigkeit, „deren Inhalt“ als *inhaltsvolle Sache* der „in ihr sich durchdringende Unterschied“ von Ansichsein und Gesetzsein bzw. Möglichkeit und Wirklichkeit ist. (WL II, 215)

Die spekulative Reflexion als die absolute Form hat so in ihrer *Realisierung* „alle ihre Unterschiede durchdrungen“ und in diesen Unterschieden „sich durchsichtig gemacht“; sie ist als die absolute Notwendigkeit diese „*Identität des Seins in ihrer Negation* oder *in dem Wesen mit sich selbst*“ (WL II, 214); die Form der Notwendigkeit, die dem Inhalt äußerlich verlaufen ist, hat sich damit vollständig als „die inhaltsvolle Bewegung der Sache selbst“ (WL II, 183) erwiesen. Diese totale Einheit der Form und des Inhalts begreift der Vf. als die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität, worin die *formelle* Einheit bzw. *Identität* von Form und Inhalt und deren *Unterschied* in einem kreisförmigen Prozeß der Realisierung der absoluten Reflexion bzw. Form in eins sind. Sie darf so nicht als eine der Vermittlung entgegengesetzte unmittelbare, schon vorausgesetzte Identität verstanden werden, sondern sie ist als die kreis-

¹ Enzy. I, § 151, S. 295

² Enzy. I, § 133 Anm., S. 265. Dieses absolute Verhältnis bzw. Umschlagen ist für Hegel auch die notwendige Bedingung für die Entstehung des antinomischen Widerspruchs.

³ G. M. Wölfe 1994, 145

förmige Totalität „eins mit dem *Prozesse*“ (WL II, 467), wo sie durch all ihre verschiedenen Inhalte hindurch geht und diese durchsichtig macht. Damit ergibt sich eine richtige Forderung, in Hegels „Monismus der Idee“¹, um „die absolute Idee“ richtig zu nehmen, diese „als den ganzen abgehandelten Inhalt in dieser seiner Form oder als diese Form in Einheit mit ihrem Inhalt“ zu verstehen.² Die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität ist also „beides, das Resultat und der Prozeß, und in diesem Sinne es selbst und sein Anderes“³. Hegels These der Vernünftigkeit des Wirklichen, d. h. „*was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*“⁴, ist im Prozeß der Realisierung der absoluten Reflexion als ein Resultat seines Versuchs anzusehen, „auf der Grundlage des Paradigmas von der Selbsterhaltung eine neue Einheit von Vernunft und Wirklichkeit zu konstituieren“⁵, und sein These, daß die Methode der *Wissenschaft der Logik* und die Sache selbst *ein und dasselbe* seien, kann in diesem Sinne der dialektisch-spekulativen Form-Inhalt-Totalität rechtfertigt erwiesen werden.

IV.2.6.2. Das Selbstverhältnis als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein

Das Wesen als Reflexion, das die *Wirklichkeit* als die Einheit von Innerem und Äußerem und als die absolute Notwendigkeit betrachtet, ist nun als die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität bestimmt, wodurch die Natur der spekulativen Reflexion bzw. Form im ganzen ausgedrückt wird. Das Wesen als die *Einheit von Innerem und Äußerem* ist ganz „in seiner Äußerlichkeit“ (WL II, 185); seine Äußerlichkeit ist „seine Totalität“ und ebenso sehr

¹ H. F. Fulda 1986, 330. Hier betrachtet Fulda den Satz, der heißt: Die absolute Idee ist „der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“ (WL II, 549), als „eine für die ganze Philosophie Hegels charakteristische Grundüberzeugung“, die er Hegels „Monismus der Idee“ nennt.

² H. F. Fulda 1986, 332f.

³ D. Henrich 1982b, 165f.

⁴ Enzy. I, § 6 Anm., S. 47. Dieser Satz, den M. Heidegger als „Grundsatz der *Wesensbestimmung des Seins*“ nennt, weil er „den Wesensgrund der *Seiendheit* des Seienden“ ausdrückt (ders. 1993, 11), findet sich auch in Enzy. I, § 142 Zusatz, S. 280, wo dessen negative Form ausgedrückt wird, und Hegel Bd. 7, S. 24. Auf diesen Grundgedanken über „die ontologische Dignität der Vernunft als der die Wirklichkeit konstituierenden und insofern letztlich allein realen Primärstruktur“, die nach R.-P. Horstmann (1991) „eine Folge“ der Überzeugung Hegels ist, „daß einerseits weder die mit Kantischen Mitteln etablierte und im Kantischen Rahmen verstandene These von der Autonomie der Vernunft noch die Jacobische Alternative der Vermeidung dieser These durch Flucht in den Glauben akzeptiert werden können, daß aber andererseits auch die vom Fichte der *Wissenschaftslehre* und dem frühen Schelling entworfenen Versuche der Rettung der Aufklärung im Gegenzug gegen sowohl Kant als auch Jacobi für verfehlt gehalten werden müssen“ (ebd., 167), gehen wenigstens drei Überzeugungen ein: 1) die Unabweisbarkeit der Annahme einer monistischen Primärstruktur, 2) die undifferenzierte Einheit von Denken und Sein als die innere Verfassung dieser Primärstruktur, 3) die Konstruierbarkeit der Wirklichkeit und deren eigener Objektivität durch diese Struktur in einem teleologischen Prozesse, d. h. das für Hegel typische Dogma, daß es ohne Dynamisierung der Ontologie keine adäquate Theorie der Wirklichkeit geben kann; diese ist der Prozeß der Selbsterkenntnis der Vernunft, der die verschiedenen Aspekte des Vernunftbegriffs integriert, besonders den Aspekt der Selbstrealisation der Vernunft wie der des Organismus und den der Erkenntnis der Vernunft selbst. (ebd., 177ff.)

⁵ D. Henrich 1982b, 94

„seine in sich reflektierte Einheit“. Seine Erscheinung ist daher nicht nur „die Reflexion in Anderes“, sondern auch die Reflexion „in sich“, und sie ist so „die Äußerung dessen, was es an sich ist“. Indem sein Inhalt und seine Form dialektisch-spekulativ „identisch“ sind, dann ist das Wesen „nichts an und für sich *als dies, sich zu äußern*“; es besteht darin, „das sich Offenbarende“ zu sein (WL II, 185), und seine Äußerlichkeit ist „die *Manifestation seiner selbst*“¹. Das Wesen braucht also daher nicht mehr über sich als das Innere in die äußere Erscheinung hervorzutreten, sondern es offenbart bzw. manifestiert sich selbst. Es bestimmt sich hiermit in dieser kreisförmigen Identität von Reflexion in sich und Reflexion in Anderes und somit von Inhalt und Form zur „*absoluten Wirklichkeit*“ (WL II, 186)²; die absolute Wirklichkeit ist die „Einheit des Inneren und Äußeren“ bzw. „die *Einheit des Wesens und der Existenz*“ und in ihr haben „das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung“ oder „das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit“ „ihre Wahrheit“. (WL II, 186)

Das Wesen ist ebenso sehr als *die absolute Notwendigkeit* „die Wahrheit“, in welche die Wirklichkeit und die Möglichkeit sowie die formelle und reale Notwendigkeit zurückgehen. Die absolute Notwendigkeit ist daher sowohl „einfache Unmittelbarkeit oder *reines Sein*“ als auch „einfache Reflexion-in-sich oder *reines Wesen*“; sie ist in diesen beiden „ein und dasselbe“. Sie ist als diese Einheit des Seins und Wesens oder einfacher Unmittelbarkeit und absoluter Negativität „die *Reflexion oder Form des Absoluten*“ (WL II, 215); „die *Auslegerin* des Absoluten“ ist „die *absolute Notwendigkeit*, die identisch mit sich ist, als sich selbst bestimmend“. (WL II, 218) Damit kündigt Hegel „die Struktur der absoluten Reflexion“ an, denn er begreift die absolute Notwendigkeit als „*selbstbezügliche Negativität, die sich als Unmittelbarkeit bestimmt*“. Mit diesem Verständnis unterstreicht er noch einmal „die *Einheit der Wesenslogik*“ und verdichtet darüberhinaus „die Einheit von Seins- und Wesenslogik“³, in der sich das seinslogische Übergehen *in Anderes* und die wesenslogische Reflexion *in sich* ineinander durchdringen. Die absolute Notwendigkeit *manifestiert daher sich selbst*. Dies „Einbeziehen der Seinslogik in den Prozeß der Manifestation“ ist bei Hegel „aus einem doppelten Grund“ erfordert: Einmal kommt aus der Sicht der Wesenslogik im allgemeinen, aber auch der Notwendigkeit im besonderen „dem Wesen ohne Sein“ keine Wahrheit zu. Zum anderen ist die Seinslogik „die Bedingung der Möglichkeit“⁴, das Werden bzw. die Zufälligkeit als *eigenes* Werden der Notwendigkeit, d. h. das „*gesetzte Übergehen*“ von Sein und Wesen (WL

¹ Enzy. I, § 142 Anm., S. 280

² Das „*Sein*“ als „*Grundwort* der Philosophie“ benennt Hegel als „*Wirklichkeit*“. Diese Benennung ist aber „nicht zufällig“, sondern „im *innersten* Wesen der *Geschichte* der abendländischen Philosophie begründet“; die Wirklichkeit zeigt als „Vorgestelltheit der absoluten Vernunft“ oder „*vollendete Anwesenheit*“ die eigentliche Seiendheit des Seins (M. Heidegger 1993, 9f., 50) bzw. „Vollendung des Seins“ (H. Marcuse 1975³, 99).

³ K. J. Schmidt 1997a, 206

⁴ K. J. Schmidt 1997b, 50

II, 239) wieder zu erwecken, damit die Notwendigkeit *sich realisiert*. In diesem Sinne zeigt sich „die Verschränkung von wesens- und seinslogischer Dialektik in aller Schärfe“¹.

Diese „letzte Einheit des Wesens und Seins“ (WL II, 219) nennt Hegel in dem letzten, dritten Abschnitte der Wesenslogik *das Absolute* bzw. *die Substanz*, worin „alle Bestimmtheit des *Wesens* und der *Existenz* oder des *Seins* überhaupt sowohl als der *Reflexion*“ (WL II, 187) zurückkehrt; sie ist „das Sein als die absolute Vermittlung seiner mit sich selbst“ (WL II, 219). Insofern könnte das Absolute bzw. die Substanz als „die einfache gediegene Identität“ (WL II, 187), „*ansichseiende* Einheit“ (WL II, 200) oder „das Sein in *allem* Sein“ (WL II, 219) gefaßt werden. In solcher „wesenlosen Bestimmung“ (WL II, 200), gegen die „das *Bestimmen* dessen, *was das Absolute sei*“, nur „der *äußeren Reflexion*“ angehört (WL II, 187), muß vielmehr die ihm als einem Wesensbegriff immanente *Negativität aus ihm selbst* entwickelt und dargestellt werden, damit jenes äußere Bestimmen als seine *eigene* Bewegung bestimmt wird. Diesem Gedanken hat Hegel schon Rechnung getragen, als er den Ansatz „des toten Seins“ (WL II, 75) dadurch zu vermeiden suchte, daß er das Absolute nicht nur als „*Inbegriff aller Realitäten*“, sondern als „absoluten Widerspruch in sich selbst“ darstellt (WL II, 78); indem das Absolute sowohl als „die Negation aller Prädikate“ wie auch als „die Position aller Prädikate“ gefaßt wird, erweist sich es als „der formellste Widerspruch“. Wenn jenes Negieren und dieses Setzen allein nur „der *äußeren Reflexion*“ angehört, ist es „eine formelle unsystematische Dialektik, die mit leichter Mühe die mancherlei Bestimmungen hierher und dorthier aufgreift und mit ebenso leichter Mühe einerseits ihre Endlichkeit und bloße Relativität aufzeigt, als andererseits, indem es ihr als die Totalität vorschwebt, auch das Inwohnen aller Bestimmungen von ihm ausspricht, – ohne diese Positionen und jene Negationen zu einer wahrhaften Einheit erheben zu können“. Was das Absolute ist, muß aber dargestellt werden und dies Darstellen ist nicht als „äußere Reflexion“ zu fassen, sondern als „die *Auslegung*, und zwar die

¹ K. J. Schmidt 1997b, 50. Während die anfängliche Bewegung der absoluten Negativität, die sich als einfache Unmittelbarkeit bestimmt, „in einer nahezu vom Sein befreiten, rein wesenslogischen Sphäre“ verläuft, etabliert sich die Bewegung der absoluten Notwendigkeit, da sie sich als Zufälligkeit abstößt, „seinsträchtig“, weil das Sein hier die Bedeutung der Zufälligkeit nimmt. Während das Wesen oder die absolute Reflexion lediglich als ›Verhalten zu sich selbst, aber zu sich als zu dem Negativen seiner‹ (WL II, 27) gefaßt wird, wird die absolute Notwendigkeit als ›das Seins, das in seiner Negation, im Wesen, sich auf sich bezieht und Sein ist‹ (WL II, 215), begriffen. Die so gewonnene Einheit von Seins- und Wesenslogik „korrigiert elementare Prinzipien beider Logiken“. Als Korrektur des rein wesenslogischen Ansatzes kann die ›durch die in ihm selbst gegründete Dialektik‹ (WL II, 264) zu erreichende „Anreicherung des Wesens mit Sein“, durch die sich das Wesen als absolute Notwendigkeit konstituiert, vermerkt werden. Auch erfährt die Seinslogik in ihren elementaren Partien eine Korrektur. Sieht man von der Anfangsdialektik Sein, Nichts und Werden ab, so beginnt die Seinslogik mit einer Theorie des endlichen Daseins. Dieser ›Anfang‹ ist so konzipiert, daß das Endliche ist, ›daß es *gilt*‹. Zwar wurde dies Gelten „als Ansatz der äußeren Reflexion“ durchschaut, aber durch die Identifikation des Zufälligen mit dem Endlichen wird das Gelten des Endlichen noch deutlicher in Frage gestellt. Das Sein des Zufälligen besitzt den ›Wert des Nichtseins‹. ›Am Zufälligen ist so die *Negation seiner selbst* gesetzt‹ (Hegel Bd. 17, S. 25). „Durch die so gearteten Korrekturen von Seins- und Wesenslogik wird die enge Bezogenheit beider Logiken unterstrichen. Endliches und Unendliches einerseits sowie Schein und Wesen andererseits durchdringen sich in der Zufälligkeit und der Notwendigkeit.“ (K. J. Schmidt 1997a, 206f.)

eigene Auslegung des Absoluten und nur ein *Zeigen dessen, was es ist*“, um die wahrhafte Einheit von Position und Negation zu erheben. (WL II, 187)¹

Das Absolute ist nicht nur „das *Sein*“ als die erste unreflektierte Unmittelbarkeit, noch auch „das *Wesen*“ in seinem engen Sinne der reflektierten Unmittelbarkeit; diese sind jedes zwar als *Einheit* seiner und seines Anderen „Totalität an ihm selbst“, aber als *Moment* des Ganzen „eine bestimmte“ Totalität. (WL II, 187) Indem das Sein am Wesen als die *Existenz* hervortrat, hat die Beziehung von Wesen und Sein im zweiten Abschnitte der Wesenslogik bis zum *Verhältnisse des Inneren und Äußeren* fortgebildet; das Innere ist das Wesen, aber als die Totalität, welche wesentlich die Bestimmung hat, auf das Sein bezogen und unmittelbar selbst das Sein zu sein, und das Äußere ist das Sein, aber mit der wesentlichen Bestimmung, auf die Reflexion bezogen, unmittelbar ebenso verhältnislose Identität mit dem Wesen zu sein. Das Absolute selbst ist also „die absolute Einheit beider“ (WL II, 188) oder „Einheit der Reflexion in sich und des Scheinens in Anderem“²; es ist dasjenige, was überhaupt „den *Grund* des wesentlichen Verhältnisses“ ausmacht, das seinerseits „als Verhältnis“ noch nicht in „diese seine Identität“ zurückgegangen und dessen Grund „noch nicht *gesetzt* ist“. Als die absolute Einheit von Wesen und Sein ist das Absolute daher selbst „die absolute Form“; seine Identität darf damit nicht als „die Identität, deren Momente nur einfache Bestimmtheiten sind“, gefaßt werden, sondern als „die Identität, deren Momente jedes an ihm selbst die *Totalität* und somit, auch als gleichgültig gegen die Form, der vollständige *Inhalt* des Ganzen ist“. Aber umgekehrt ist das Absolute selbst so „der absolute Inhalt“, daß dieser Inhalt, der als solcher zwar „gleichgültige Mannigfaltigkeit“ ist, jedoch „die negative Formbeziehung“ an ihm selbst hat, wodurch seine gleichgültige Mannigfaltigkeit sich zu „einer gediegenen Identität“ ausbildet. (WL II, 188) Das Absolute ist also die absolute Form-Inhalt-Totalität.

Seine „Identität“ ist somit auch dadurch „die absolute“, „daß jeder seiner Teile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein *in seinem Gesetzsein verschwundener* Unterschied geworden ist“. (WL II, 188) Hier liegt die Natur der absoluten Reflexion bzw. Form zugrunde, die Hegels dialektisch-spekulative Methode ausmacht, denn das Absolute setzt *sich* als die

¹ Die Durchführung dieser Intention, auf einer *positiven* Darstellung des Absoluten zu insistieren, erscheint „um so dringlicher“, als mit der Darstellung des Absoluten als solcher einfachen absoluten Identität „eine logisch wie auch religionsphilosophisch unhaltbare Perspektive“ aufgetan würde. (K. J. Schmidt 1997a, 180f.) Logisch unhaltbar ist diese Perspektive deshalb, weil die Identität gegenüber dem Unterschied und dem Widerspruch eindeutig abgewertet wird (vgl. WL II, 78); ein identisches Absolutes ist nur „das *Negative* der Reflexion und des Bestimmens überhaupt“ (WL II, 190). Religionsphilosophisch unhaltbar ist ein nur mit sich identisches Absolutes deshalb, weil es sich dem Menschen nicht bekündigt, geschweige denn mit ihm kommuniziert, sondern sich nur als den *Abgrund* alles Endlichen erweist (vgl. WL II, 189f.). Solches Absolute ist daher nicht „das Absolut-Absolute“, sondern nur „das Absolute einer äußerlichen Reflexion“ (WL II, 190) bzw. „das Absolute in einer *Formbestimmung*“ (WL II, 191), das Hegel vielmehr als „*Attribut*“ (WL II, 190) begreift.

² Hegel Bd. 4, § [4], S. 280

Identität von Wesen und Sein, und der Übergang von der Identität durch die „*Verschiedenheit des Inhaltes*“ zum Widerspruche wird nur durch „die absolute Form und Reflexion“ (WL II, 188f.) ermöglicht, die sich zum Gesetzsein setzt und sich als Unmittelbares voraussetzt, um im Aufheben dieser Voraussetzung sich als deren absoluten Grund zu setzen; durch diesen gedoppelten Prozeß *vervollständigt* die absolute Reflexion bzw. Form *sich selbst*.¹ Am Absoluten tritt die Verschiedenheit des Inhalts zwar auch hervor. Indem aber „alle Mannigfaltigkeit“ bzw. Verschiedenheit des Inhalts *durch sich selbst* in ihm aufgehoben ist, so ist das Absolute „die *absolute Identität*“; diese macht „seine *Bestimmung*“ aus. Daher ist in ihm „kein *Werden*“, weil es nicht das Sein als solches ist, noch „das sich *reflektierende Bestimmen*“, weil es nicht das sich nur *in sich* bestimmende Wesen ist; es ist auch nicht „ein *Sich-Äußern*“, denn es ist die absolute Identität des Inneren und Äußeren. So steht „die Bewegung der Reflexion“ zunächst zwar seiner absoluten Identität „*gegenüber*“, aber sie ist in dieser Identität auch „aufgehoben“. Insofern ist sie analog zur Formeinheit nur „deren *Innereres*“ und hiermit *unmittelbar* ebensosehr „ihr *äußerlich*“ (WL II, 189)²; sie ist als ein Innereres „das Jenseits der mannigfaltigen Unterschiede und Bestimmungen und deren Bewegung, welches dem Absoluten im *Rücken liegt*“. Sie ist daher zwar „das Aufnehmen derselben“, aber zugleich „ihr Untergehen“. Sie besteht also nur darin, „ihr Tun im Absoluten aufzuheben“, und sie ist hiermit nur „die *negative Auslegung* des Absoluten“ (WL II, 189); als „die sich selbst auflösende Reflexion“ ist das Absolute dagegen „absolutes Sein“. (WL II, 193f.)

Diese Auslegung hat selbst zugleich „eine *positive Seite*“ in sich. Die Bewegung der Reflexion beweist sich darin, daß sie zugrunde geht, als „diese Natur“ (WL II, 189), auf das Absolute bezogen zu sein und das Absolute an ihr durch es selbst darzustellen, indem dieses als die absolute Reflexion vom „Übergehen in das Äußere oder in das Dasein, Sein für Anderes“, ungetrennt ist und umgekehrt „das Werden des Daseins“ in ihm zugleich „das sich Zurücknehmen ins Wesen“ ist; „die Bewegung ist so der gedoppelte Prozeß und Werden des Ganzen,

¹ Indem Hegel sagt, der Begriff sei „die *absolute Identität mit sich*, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst“ (WL II, 274), verweist K. Düsing (1983) mit Recht darauf, daß Hegel diese Natur der absoluten Reflexion bzw. Form als selbstbezügliche absolute Negativität bis zum Prinzip des Begriffs oder der Subjektivität vorstößt, mit dem er ‚von Spinozas Metaphysik der Einen Substanz den Monismus beibehält‘ und ‚in seiner Metaphysik der Subjektivität den Spinozismus bewahrt, jedoch nur als voraufgehende, zugleich aufgehobene Stufe‘. (ebd., 195) „Diese *reine Beziehung* des Begriffs auf sich, ... als durch die Negativität sich setzend, ist die *Allgemeinheit* des Begriffs.“ (WL II, 274f.) Und die *Freiheit* als die *Verhältnisweise des Begriffs* ist „die Negativität, insofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist“ (Enzy. I, § 87 Anm., S. 187).

² Hier handelt es sich wieder wie im Verhältnisse vom Inneren und Äußeren um einen noch umfassenderen, aber letzten Gebrauch der Äußerlichkeit und somit um die Einheit von Form(-Einheit) und Inhalt. Alle bisherigen Bestimmungen des Seins und des Wesens werden als Konkretisierungen des Inneren und Äußeren angesehen. Sie liefern zwar korrekte Beschreibungen der Bewegung des Absoluten, aber sie sind ungeeignet, diese Bewegung als solche darzustellen, weil sie dem Absoluten selbst noch als äußerlich erscheinen; sie werden somit als vorläufig bewertet. Hingegen ist das Absolute „der Grund, in dem sie untergegangen sind“ (WL II, 188); als absolute Einheit von Wesen und Sein *enthält* es sie als *aufgehobene* in sich.

daß zugleich ein jedes das andere setzt und jedes darum auch beide als zwei Ansichten an ihm hat; sie zusammen machen dadurch das Ganze, daß sie sich selbst auflösen und zu seinen Momenten machen.“¹ In ihrer *wahrhaften* Darstellung ist die Auslegung des Absoluten durch die Bewegung der Reflexion somit selbst „das bisherige Ganze der logischen Bewegung der Sphäre des *Seins* und des *Wesens*“, deren Inhalt nicht „von außen als ein gegebener und zufälliger“ aufgerafft, noch durch „eine ihm äußere Reflexion“ in den Abgrund des Absoluten versenkt worden ist, sondern sich „an ihm“ selbst durch „seine innere Notwendigkeit“ bestimmt hat und selbst „als eigenes *Werden* des Seins und als *Reflexion* des Wesens“ in das Absolute als in seinen Grund zurückgegangen ist. (WL II, 189) Indem die Auslegung des Absoluten „die ganze Sequenz der objektiven Logik“ wiederholt, bietet sie gerade „mit ihrer kategorialen Fülle“ sozusagen „eine über- und hyperkategoriale knotenartige Verbindung“² dar; sie stellt an jedem ihrer Momente „das Scheinen der *Kategorien* des Seins und der *Reflexionsbestimmungen* des Wesens ineinander“ (WL II, 219)³ dar und macht „die absolute *Formeinheit*“ derselben aus, und in diesem Scheinen ineinander ist das Absolute als absoluter Grund „die Aktuosität der Substanz als *ruhiges Hervorgehen ihrer selbst*“. (WL II, 220)

Die Auslegung des Absoluten ist insofern „die Auslegung der *Bestimmungen*“; diese haben nämlich das Absolute zwar zu „ihrem Abgrunde“, aber auch zu „ihrem *Grunde*“ (WL II, 189), umgekehrt das, was ihnen „ein Bestehen“ gibt, ist „*das Absolute selbst*“ (WL II, 189f.), nicht nur „als *formelle Macht*“, deren Unterschiede „nicht substantiell“ sind (WL II, 222), sondern als „die *absolute Macht*“ (WL II, 220) aufgrund der absoluten Notwendigkeit als „*Auslegerin* des Absoluten“ (WL II, 218)⁴, damit ihre Unterschiede selbst substantiell sind; das Absolute als absolute Macht etabliert sich als Setzen und Aufheben seiner Bestimmungen, die ihrerseits *dasselbe* sind, was es selbst ist.⁵ Hegel erblickt hier den Sachverhalt der Substanz als *causa sui*, den er von Spinoza übernommen hat; das Absolute ist die Substanz nicht als die in sich einfach seiende, indifferente Identität, sondern als die *causa sui*, die als *aktiver*

¹ PdG, S. 43

² G. Baptist 1998, 252

³ Vgl. K. J. Schmidt 1997a, 213 Anm. 320: „Dieses Ineinander beschreibt Hegel mit der Terminologie des Durchdringens. Es erreicht seinen Zenit im Begriff. ›Der Begriff ist die Durchdringung dieser Momente‹ (WL II, 274). In ihm geben Sein und Reflexion ihre Absonderung oder Selbständigkeit gegeneinander zugunsten einer ›Bestimmung durcheinander‹ auf, wodurch sie eine ›erfüllte Selbständigkeit‹ erreichen (WL II, 269).“

⁴ Vgl. WL II, 224: „Nur als diese Notwendigkeit ist die Ursache selbst bewegend, aus sich anfangend, ohne von einem Anderen sollizitiert zu werden, und *selbständige Quelle des Hervorbringens aus sich*; – sie muß *wirken*; ihre Ursprünglichkeit ist dies, daß ihre Reflexion-in-sich bestimmendes Setzen und umgekehrt beides eine Einheit ist.“

⁵ Die Substanz läßt sich niemals anders fassen als „Totalität ihrer Akzidenzen“. Diese Totalität ist allerdings nicht „bloße Summe oder abstrakte Einheit dieser Akzidenzen“, vielmehr hat sie „den ganz bestimmten Ganzheitscharakter der *Mächtigkeit*“. Mit der Totalität der Akzidenzen wird immer „eine ›Macht‹ des diese Totalität ausmachenden Wirklichen über alle seine Akzidenzen“ gegeben. (H. Marcuse 1075³, 111) Die Aktuosität der Substanz ist somit die Konkretisierung der „Bewegung aus sich *heraus*, aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebenso sehr die Innerlichkeit selbst ist“ (WL II, 194).

Selbsterzeugungsprozeß gedacht wird, worin Sein und Wesen und somit ihre Bewegungsweisen, Werden und Reflexion, vereinigt sind; als *causa sui* ist das Absolute nur, insofern es *sich* selbst produziert in der Entfaltung in die Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen bzw. auch entgegengesetzten Bestimmungen, um in dieser sich selbst zu manifestieren. Seine Bestimmungen *sind* „Schein, insofern *das Absolute in ihm scheint*“; dieser Schein aber ist nicht „das Nichts“ (WL II, 190), sondern er ist als „*der als Schein gesetzte Schein*“ (WL II, 217) „Reflexion, *Beziehung auf das Absolute*“. Diese *positive* Auslegung hält so den Schein *vor* seinem Verschwinden auf und betrachtet ihn als „einen Ausdruck und Abbild“ oder „ein Medium“ des Absoluten; am Schein ist es so nichts, was ihm „einen Unterschied gegen das Absolute“ erhalten könnte. (WL II, 190)¹

Die Bewegung der Reflexion, die zunächst dem Absoluten äußerlich erschien, ist „seine eigene Bewegung“ (WL II, 186), und alle Bestimmungen des bisherigen Gangs der *Logik*, die sich dem Absoluten gegenüber als äußerlich herausgestellt haben, sind vom *Absoluten selbst übernommen*. Das Auslegen des Absoluten ist also „sein *eigenes* Tun“, „das *bei sich anfängt*, wie es *bei sich ankommt*“ (WL II, 190); das Absolute selbst ist es, das sich zum Gegenstand der äußeren Reflexion macht und darin aber *sich selbst auslegt* und *in sich zurückkehrt*. Es ist so „die Einheit des Absoluten und seiner Reflexion“ (WL II, 186). Hegel nennt solches Absolute „*das Absolut-Absolute*“, das „*das in seiner Form in sich zurückgekehrte Absolute*“ ist, oder „dessen Form seinem Inhalte gleich ist“. (WL II, 191) Das Absolute ist „das sich selbst *Gleichsetzende*“ bzw. „eine Bewegung aus sich *heraus*, aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist“ (WL II, 194), und daß seine Unmittelbarkeit als Ge-

¹ Hegel nennt diesen Sachverhalt auch „Moment“ (WL I, 115), „Idealität“ oder „Ideelles“ (WL I, 165, 172), „absoluten Schein“ (WL II, 25) und auch „Mal“ (WL II, 216). Diesem entsprechen, mit R.-P. Horstmann (1984a) zu sprechen, die „Aspekten“ der „Subjektivität genannten relationalen Struktur“, worunter „eine aktualisierte Konstellation von Elementen oder Momenten dieser Struktur“ zu verstehen ist, d. h. „Aktualisierungen, die nicht durch Verschiedenheit ihrer Elemente unterschieden sind, sondern durch die unterschiedliche Art der Präsenz dieser Elemente in der jeweiligen Aktualisierung“. (ebd., 248f.) In der Seinslogik ist ähnlicherweise die Schranke als „die vom Endlichen selbst negiert gesetzte Grenze auf dem Weg zur Unendlichkeit“ definiert worden. Das Mal ist „die Schranke“, die von der absoluten Notwendigkeit her auf das Zufällige gesetzt oder diesem „aufgedrückt“ wird. Diese Schranke ist „die Spur seines Wesens“ (Önay Sözer 2000, 183) oder „die Spur des Wesens im Sein“ (ebd., 181); das Zufällige ist, was es ist, durch sein Mal. Alle diese Gedanken verweisen auf „die Leibnizischen Begriffe der Monade und der Spur“ (ebd., 183 Anm. 33). Hier ist ein Unterschied von Leibniz und Hegel nicht überzusehen; so betont Guyer, daß Hegel im Gegensatz zu Leibniz, der die Unabhängigkeit der individuellen Naturen voneinander annimmt, den Unterschied eines Einzelnen zu dem Anderen ideell in diesem Einzelnen enthalten sieht. (P. Guyer 1978, 255ff.) Bei Hegel bringt „das Motiv des Mals“ weiter „die reale und die ideelle Seite zusammen, indem es das Ideelle als das Reale, als das Mal des Realen entstehen läßt“. (Önay Sözer 2000, 183 Anm. 33) Nach J. Derrida (1974) ist die gesamte Geschichte dieser logozentrischen Tradition oder der Metaphysik der Präsenz auf die „Reduktion der Spur“ ausgerichtet, und allein „das positive Unendliche kann die Spur aufheben [lever], sie sublimieren“. Diese theologische Konzeption des „Logos als Aufhebung [Sublimation] der Spur“ läßt sich von Platon ausgehend bis in „die Zeit der infinitistischen Metaphysik“ verfolgen. Und sie wird in Hegels „Theologie des absoluten Begriffs als Logos“ „vollendet“ (ebd., 124f.); bei Hegel „findet sich versammelt, was das Sein als Präsenz begrenzt“; „der Präsent hat er die Eschatologie der Parusie, der bei sich seienden unendlichen Subjektivität zugeschrieben“. (ebd., 45)

setztsein zugleich „seine Reflexion-in-sich und damit sein Anundfürsichsein“ ist (WL II, 201). Daher ist im ihm selbst auch „der Unterschied von Form und Inhalt“ aufgehoben; das Absolute ist „die absolute Form, welche als die Entzweiung ihrer schlechthin identisch mit sich ist“, oder das, was „mit sich zusammengeht und nur so die absolute Identität mit sich ist, die ebenso sehr *gleichgültig gegen ihre Unterschiede* oder absoluter Inhalt ist“; „der Inhalt des Absoluten“, der keinen in sich enthält, als „*sich zu manifestieren*“, ist daher selbst „diese Auslegung selbst“, die absolute Form selbst. (WL II, 194)¹ Seine absolute Form ist als „die reine Sich-selbstgleichheit im Anderssein“ zugleich „das immanente Selbst des Inhalts“.² Also *manifestiert* das Absolute *sich selbst* und ist somit als die absolute Form-Inhalt-Totalität *gesetzt*.

Das Absolute ist diese gesetzte absolute Form-Inhalt-Totalität, die „die Charakteristika der Beharrlichkeit und des Werdens und Vergehens bzw. der Veränderung“³ oder „*Selbstsetzung* und *Grundlosigkeit* bzw. *Faktizität*“⁴, die ihrerseits die Seiten des Wesens und Seins repräsentieren, *in sich vereinigt*, indem die spekulative Reflexion „den Widerspruch“ von diesen beiden Charakteristika zum „Prinzip der sich selbst setzenden Form-Inhalt-Totalität“⁵ macht und somit das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander auf deren kreisförmig-einheitliche Weise darstellt. Das Absolute kann daher „durch seine Äußerlichkeit nicht in die Sphäre der *Veränderung* gezogen“ sein, noch es ist „*Scheinen* seiner in *einem Anderen*“. Sondern „es ist in seiner Äußerlichkeit *es selbst* und ist nur in *ihr*, nämlich nur als sich von sich unterscheidende und bestimmende Bewegung, *es selbst*“. (WL II, 201) Damit *geht* seine Identität „*in ihrer Negation*“ oder „*in der Zufälligkeit*“ nur *mit sich selbst zusammen*. Das Absolute *verhält sich* also *in seiner Negation zu sich selbst*. Es ist als diese vollendete Einheit von

¹ Hier kann es zu bemerken sein, daß Hegel sich die spinozistische Relation Substanz-Attribut-Modus in die wesenslogisch umfassendere Sich-Manifestation des Wesens als Absoluten einordnen läßt, damit einerseits ein äußerliches Verhältnis jener Relation aufgehoben wird und andererseits deren Bestimmtheitsverhältnis dem Wesen als Absoluten selbst immanent wird. Der Grund seines Einwandes gegen Spinoza ist dessen „Methode der äußeren Reflexion“; Spinoza entwickelt die Bestimmungen Attribut und Modus „nicht aus der Substanz auf der Folie der Entwicklung der Begriffsbestimmungen und des dialektischen Fortgangs“ (K. Düsing 1983, 190), sondern er stellt diese Bestimmungen „nur *nacheinander*, ohne innere Folge der Entwicklung“ (WL II, 197) dar, weil Spinozas Substanz nach Hegel *nicht selbst* „*die absolute Form*“ bzw. die absolute Reflexion oder die selbst-bezügliche absoluten Negativität enthält und sein Erkennen derselben „kein immanentes Erkennen“ ist; seiner Substanz fehlt „das Prinzip der *Persönlichkeit*“ (WL II, 195) bzw. der „Rückkehr in sich selbst“ (WL I, 388). Sonst wären ihre Bestimmungen als „Manifestation des Wesens“ (WL II, 263) der Schein des Wesens und die Substanz als Wesen bestände in Einheit mit dem Sein bzw. mit der daseienden Mannigfaltigkeit. Das Absolute stellt in Attributen sich dar, die ihrerseits sich in Modi, nämlich in die Bestimmungspaare, z. B. Dinge und Eigenschaften bzw. Materien, Kräfte und ihre Äußerung usw. ausdifferenzieren; „die wahrhafte Bedeutung des Modus“ ist, daß er „die reflektierende eigene Bewegung des Absolute“ ist. (WL II, 194) Hier sieht G. M. Wölffle (1994) mit Recht die ganze Struktur der absoluten Reflexion darin, „die Einheit des Absoluten so zu denken, daß das Absolute die Attribute und Modi selbst übernimmt und es selbst, die Attribute und Modi diese Struktur der Reflexion in sich der sich auf sich beziehenden Negativität annehmen“ (ebd., 451f.).

² PdG, S. 53

³ G. M. Wölffle 1994, 180

⁴ G. M. Wölffle 1994, 479

⁵ G. M. Wölffle 1994, 367

Wesen und Sein „die *Substanz als Verhältnis zu sich selbst*“ (WL II, 217) oder die Substanz „als das Einssein entgegengesetzter Bestimmtheiten“, die ihrerseits jede sich auf die andere beziehen und wesentlich „das Gegenteil ihrer selbst“ sind¹; in diesem *Selbstverhältnisse* des Absoluten als Substanz sind „alle beteiligten Momente“, es selbst und seine Bestimmungen, gelangt „zur Reflexion in sich der sich auf sich beziehenden Negativität, d. h. zur *selbständigen Individualität* auf wesenslogischem Niveau“.²

Das Absolute, als das sich das Wesen als Reflexion bestimmt hat, ist nun *das vom Sein erfüllten Verhältnis zu sich selbst*. Indem seine Manifestation bzw. Auslegung „eine adäquate Realisierung des Wesens im Sein“³ bedeutet, ist diese Realisierung hier im Absoluten vollständig erwiesen; mit dem Absoluten stellt sich „die anfängliche Selbstreferenz des Wesens“ wieder dar, aber als „angereichert mit Sein“⁴. Das „Auslegen seiner selbst ist sein Sichselbst-Setzen“, und das Absolute „ist nur dies Sich-Setzen“. (WL II, 218) Das Wesen als Absolutes ist so in seinem eigentlichsten Sinne „Wirklich-sein als Sich-zeigen, Sich-darstellen, Sich-offenbaren, Sich-herausstellen“, wodurch es sich wesentlich als das „Selbst in seinem Geschehen“ verhält und „in allem Anderssein“ „sich selbst gleich“ bleibt.⁵ Es ist „*Sich-verhalten*, und zwar als die Einheit des Sich-verhaltens zu sich und des Sich-verhaltens zu anderen“⁶. Dies einheitliche Sich-Verhalten des Absoluten ist „die wahre Grundkategorie des Seins des Wirklichen“ und macht darüberhinaus „die zentrale Bestimmung“ aus, die Hegels *Wissenschaft der Logik* trägt; „aus der Erkenntnis des Seins als Bewegtheit und dieser Bewegtheit als Sich-verhalten wird sowohl die Lehre vom Sein und vom Wesen als die Lehre vom Begriff aufgerollt, und die ganze Ontologie ist nichts anderes als eine konkrete Verfolgung der Grundweisen des Seins als Sich-verhalten durch die Grundregionen des Seienden hindurch“.⁷ Der ursprüngliche Seinssinn des Wesens als Absolutes ist also die „Bewegtheit der einigenden Sichselbstgleichheit im Anderssein“⁸.

Es ist hier noch zur Darstellung zu bringen, wie die Wesenslogik mit der Seinslogik zusammen in die Begriffslogik übergeht; dieser Übergang geschieht für Hegel durch „die Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit“⁹, d. h. durch einen dialektischen Fortgang von der *Notwendigkeit* zur *Freiheit*, dem die logische Erhebung von der *Substanz* zum *Subjekte* zugrunde liegt. Der Standpunkt der Substanz ist bei Hegel zwar „ein *notwendiger Standpunkt*“,

¹ JS II, S. 50

² G. M. Wölfe 1994, 452

³ K. J. Schmidt 1997a, 219

⁴ K. J. Schmidt 1997a, 188

⁵ H. Marcuse 1975³, 287f.

⁶ H. Marcuse 1975³, 119

⁷ H. Marcuse 1975³, 120

⁸ H. Marcuse 1975³, 300

⁹ Enzy. I, § 158 Zusatz, S. 303

aber „*nicht der höchste Standpunkt*“. (WL II, 249) Das Wesen, das sich als *Selbstsein im Anderssein* erwiesen hat, geht in die substantielle Allgemeinheit des *Begriffs* über, dessen *Bestimmtheit* Hegel als „*vollkommen durchsichtigen Unterschied*“ (WL II, 240) erfaßt; dieser Unterschied ist selbst in Wahrheit dasselbe, was der Begriff ist. Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und das *Wesen* abhandelt, macht eigentlich „*die genetische Exposition des Begriffs*“ bzw. der *subjektiven Logik* aus. Der *Begriff* ist überhaupt als „*das Dritte zum Sein und Wesen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion*“ anzusehen; das Sein und das Wesen sind insofern „*die Momente seines Werdens*“ und der Begriff ist „*ihre Grundlage und Wahrheit*“, in welcher sie sowohl „*untergegangen*“ als auch „*enthalten*“ sind, weil der Begriff „*ihr Resultat*“ ist (WL II, 245), in dem seine Genese durch „*die immanente Deduktion*“ (WL II, 252) *eingeholt* ist.¹ Der Begriff ist also die wahrhafte „*Einheit des Seins und Wesens*“ (WL II, 269)²; in dieser Einheit sind eigene Gültigkeiten des Seins und Wesens, indem diese als getrennt und für sich unmittelbar sind, jedoch aufgehoben.

Näher ist das Wesen, das sich als „*die Substanz als Verhältnis zu sich selbst*“ (WL II, 217) bestimmt hat, schon „*das reale Wesen* oder das *Wesen*, insofern es mit dem *Sein* vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist“; das Wesen als Substanz ist daher selbst „*an sich*“ der Begriff. (WL II, 245f.) Der Begriff hat somit die Substanz zu „*seiner unmittelbaren Voraussetzung*“; „*die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch*“ (WL II, 246), die Hegel *das absolute Verhältnis* nennt und die „*den absoluten Widerspruch*“ (WL II, 239) zur Folge hat, ist „*die unmittelbare Genesis des Begriffes, durch welche sein Werden dargestellt wird*“ (WL II, 246); ihre genaue wesenslogische Analyse darf hier nicht zur Darstellung kommen, aber ihr Hauptgedanke ist durch die Natur der bisher dargestellten absoluten Reflexion bzw. Form, nämlich durch „*die Natur des Wesens*“ (WL II, 249) erklärt worden. Wie das Werden überhaupt hat das *Werden* des Begriffs „*die Bedeutung, daß es die Reflexion des Übergehenden in seinen Grund ist und daß das zunächst anscheinend Andere, in welches das erstere übergegangen, dessen Wahrheit ausmacht*“ (WL II, 246); der Begriff *wirft* sich durch sein Werden das Sein und das Wesen *unter* und beweist sich als „*ihren unbedingten Grund*“ (WL II, 263) und ihre Wahrheit. Der Begriff ist also „*die Wahrheit*

¹ In diesem Sinne spricht Hegel von „Reproduktionen“ der „beiden vorangegangenen Sphären des *Seins* und *Wesens*“ auf der Ebene des Begriffs. (Enzy. I, § 171 Anm., S. 322)

² Vgl. Enzy. I, § 83 Zusatz, S. 180: „Das Verhältnis, worin die hier genannten drei Hauptstufen des Gedankens oder der logischen Idee zueinander stehen, ist überhaupt so aufzufassen, daß erst der *Begriff* das Wahre und näher die Wahrheit des *Seins* und des *Wesens* ist, welche beiden, in ihrer Isolierung für sich festgehalten, hiermit als unwahr zu betrachten sind, – das *Sein*, weil es nur erst das *Unmittelbare*, und das *Wesen*, weil dasselbe nur erst das *Vermittelte* ist. Es könnte hierbei zunächst die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn dem so ist, mit dem Unwahren und nicht sofort mit dem Wahren angefangen wird. Darauf dient zur Antwort, daß die Wahrheit eben als solche sich zu *bewähren* hat, welche Bewährung hier, innerhalb des Logischen, darin besteht, daß der Begriff sich als das durch und mit sich selbst Vermittelte und hiermit zugleich als das wahrhaft Unmittelbare erweist.“

der Substanz“ und, indem die *Notwendigkeit* „die bestimmte Verhältnissweise der Substanz“ bezeichnet, zeigt sich die *Freiheit*, die „die *Verhältnissweise des Begriffs*“ ausmacht, als „die *Wahrheit der Notwendigkeit*“ (WL II, 246); der Begriff ist „das Reiche der *Subjektivität* oder der *Freiheit*“ (WL II, 240).

Hegel läßt sich diesen logischen Fortgang von der Substanz zum Begriff am Anfang der Begriffslogik mit Sätzen beginnen: „Die eigene notwendige Fortbestimmung der Substanz ist das *Setzen* dessen, was *an und für sich ist*; der *Begriff* nun ist diese absolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*, daß das *Anundfürsichsein* erst dadurch ist, daß es ebensosehr *Reflexion* oder *Gesetztsein* ist und daß das *Gesetztsein* das *Anundfürsichsein* ist.“ (WL II, 246) D. h. der Begriff ist diese „gesetzte Einheit seiner in seinen *Bestimmungen*, die als das Ganze selbst und damit ebensosehr als Bestimmungen *gesetzt sind*“ (WL II, 218), wie alles Seiende in der „Natur der Reflexion“ „das Ganze und sein eigenes Moment“ (WL II, 47) ist, was den Kerngedanken der ganzen Wesenslogik ausmacht. Diese gesetzte Einheit begreift Hegel nun als die Freiheit; während „die *Einheit* der Substanz“ als „Verhältnis der *Notwendigkeit*“ nur „*innere Notwendigkeit*“ ist, ist „die Identität des Begriffs“ als „*manifestierte* oder *gesetzte Identität*“ „die *Freiheit*“ (WL II, 251), die Hegel auch die durch die dialektische Bewegung der Substanz *enthüllte* oder *manifestierte Notwendigkeit* nennt.¹ Dies sind „aus der ganzen Entwicklung des *Wesens* durch sich selbst hervorgegangene Resultate“ und der Begriff ist diese „ganz frei gewordene Manifestation desselben“. (WL II, 263) Diese abstrakten Resultate erläutern sich durch die Exposition der unmittelbaren Genesis des Begriffs, die zwar der Abhandlung des Begriff *selbst vorangegangen* ist, aber „die Natur des Begriffes“ enthält. Daher sind „die Hauptmomente dieser Exposition“ (WL II, 246) hier in Kürze zusammenzustellen.

Die absolute Notwendigkeit als „*Auslegerin* des Absoluten“ (WL II, 218) ist als die Einheit von Sein und Wesen bzw. einfacher Unmittelbarkeit und absoluter Negativität gesetzt; sie ist die „*Identität des Seins in ihrer Negation* oder *in dem Wesen mit sich selbst*“ (WL II, 214).

¹ Vgl. WL II, 239: „Die Notwendigkeit ist das Sein, weil es ist, – die Einheit des Seins mit sich selbst, das sich zum *Grunde* hat; aber umgekehrt, weil es einen Grund hat, ist es nicht Sein, ist es schlechthin nur *Schein*, *Beziehung* oder *Vermittlung*. Die Kausalität ist dies *gesetzte* Übergehen des ursprünglichen Seins, der *Ursache*, in Schein oder bloßes *Gesetztsein*, umgekehrt des Gesetzseins in Ursprünglichkeit; aber die *Identität selbst* des Seins und Scheins ist noch die *innere* Notwendigkeit. Diese *Innerlichkeit* oder dies Ansichsein hebt die Bewegung der Kausalität auf; damit verliert sich die Substantialität der im Verhältnisse stehenden Seiten, und die Notwendigkeit enthüllt sich.“ Trotz dieses Unterschieds von Notwendigkeit und Freiheit erfaßt Hegel ebensosehr diese beiden im Grunde genommen durch die Struktur des *Selbstverhältnisses im Anderssein* und hält gegen deren abstrakten Unterschied so fest: „So wurde z. B. der Unterschied von Freiheit und Notwendigkeit in Betrachtung gezogen und wurden diese Bestimmungen in *der* Art auf die Natur und auf den Geist angewendet, daß man jene in ihren Wirkungen als der Notwendigkeit unterworfen, diesen aber als frei betrachtete. Dieser Unterschied ist nun allerdings wesentlich und im Innersten des Geistes selbst begründet; Freiheit jedoch und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an und gelten nur auf ihrem Boden. Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine bloße Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen. Die Freiheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig.“ (Enzy. I, § 35 Zusatz, S. 102)

Ihre Unterschiede sind einerseits „*seiende Mannigfaltigkeit*“ bzw. „*unterschiedene Wirklichkeit*“, die „*die Gestalt von selbständigen Anderen gegeneinander*“ in sich hat. Andererseits ist ihre Beziehung, da sie „*die absolute Identität*“ ist, „*das absolute Umkehren ihrer Wirklichkeit in ihre Möglichkeit*“ und umgekehrt. (WL II, 215) Das, was in diesem absoluten Umkehren selbständig bleibt, ist „*die Substanz als Verhältnis zu sich selbst*“ (WL II, 217). Diese Substanz ist „*das Absolute, das an und für sich seiende Wirkliche*“; sie ist „*an sich*“ „*die einfache Identität der Möglichkeit und Wirklichkeit, absolutes, alle Wirklichkeit und Möglichkeit in sich enthaltendes Wesen*“ und „*für sich*“ „*diese Identität als absolute Macht oder schlechthin sich auf sich beziehende Negativität*“. (WL II, 246) Die dialektische Bewegung der Substanz, welche durch diese Momente, Ansichsein und Fürsichsein, die ihrerseits die beiden Seiten des Sein und des Wesens repräsentieren, dargestellt wird, besteht darin, daß die absolute Substanz zunächst „*als absolute Macht oder sich auf sich beziehende Negativität*“ sich zu „*einem Verhältnisse*“ *setzt* (WL II, 246f.), das Hegel als „*die Manifestation*“ der „*inneren Identität*“ der Notwendigkeit (WL II, 239) erfaßt; in dieser Manifestation aber wird erwartet, daß der Schein *des substantiellen Andersseins* zwischen den in diesem Verhältnisse selbständig Stehenden und somit deren *unendlicher Prozeß* bzw. *Wechselbeziehung* in der dialektischen Bewegung der Substanz sich aufheben, damit die Notwendigkeit zur *Freiheit* erhoben wird.

Die durch die selbstbezügliche Negativität der Substanz entstehenden Unterschiede sind selbst „*Substanzen*“ oder „*ursprüngliche Voraussetzungen*“ (WL II, 247), die jede zwar als selbstbezügliche Negativität, aber nur identisch mit sich selbst sind. Sie haben somit „*die Gestalt der Reflexion-in-sich als des Seins*“; sie sind „*freie Wirklichkeiten, deren keines im anderen scheint, keines eine Spur seiner Beziehung auf das andere an ihm zeigen will*“. (WL II, 216) Wie „*die griechischen Götter*“¹ mit dem Charakter des „*Erblindens nach außen*“² sind sie jedes somit als „*in sich gegründet*“ „*das Notwendige an ihm selbst*“. Insofern ist die absolute Notwendigkeit als *Wesen* in diesem *Sein* „*verschlossen*“; die Berührung dieser Substanzen durcheinander erscheint daher als „*eine leere Äußerlichkeit*“ oder „*die Zufälligkeit*“, weil das Sein als „*absolut notwendig*“ gesetzt ist, nämlich als „*die Vermittlung mit sich, welche absolute Negation der Vermittlung durch Anderes ist*“. Die absolute Notwendigkeit als Verhältnis solcher Substanzen zueinander ist daher „*blind*“ (WL II, 216) oder nur „*die innere Notwendigkeit*“ (WL II, 239). Aber sie ist, wie gezeigt, *aus sich selbst* als die Zufälligkeit *gesetzt*; die Zufälligkeit als Beziehung der Substanzen macht nunmehr „*das Wesen jener freien, an sich notwendigen Wirklichkeiten*“ aus. Dieses Wesen ist aber zunächst „*das Lichtscheue*“, weil an diesen Substanzen „*kein Scheinen, kein Reflex*“ ist; sie sind nur rein in sich gegründet, für

¹ H. Schmitz 1992, 138

² Hegel Bd. 14, S. 392

sich gestaltet und manifestieren nur sich selbst. Aber ihr Wesen wird *an ihnen selbst* „hervorbrechen und offenbaren, was *es* ist und was *sie* sind“. Denn „die *Einfachheit* ihres Seins, ihres Beruhens auf sich“ ist selbst „die absolute Negativität“, damit sich das Sein als „der Widerspruch mit sich selbst“ erweist (WL II, 216). „Das hervorbrechende *Scheinen* oder die *Reflexion* ist an den *Seienden* als *Werden* oder *Übergehen* des Seins in Nichts. Aber das *Sein* ist umgekehrt ebensosehr *Wesen*, und das *Werden* ist *Reflexion* oder *Scheinen*.“ (WL II, 217)

Dies thematisiert Hegel durch das *Kausalverhältnis* der freien, an sich selbst notwendigen *Substanzen* zueinander weiter. Indem die Substanz *selbst* durch ihre absolute Macht bzw. selbstbezügliche Negativität sich selbst in solche *Substanzen* unterscheidet, sind diese die *gesetzten* Substanzen. Sie haben jedoch selbst als Substanz jene beiden Momente, Ansichsein und Fürsichsein, in sich. Nach dem Moment des *Ansichseins* ist jede „eine *passive* Substanz“; sie ist die Substanz als „Ursprünglichkeit des einfachen *Ansichseins*“, die als „machtlos“ sich nicht selbst setzt und nur „ursprüngliches *Gesetztsein*“ ist. Aber nach dem Moment des *Fürsichseins* ist jede „*aktive* Substanz“; sie ist die Substanz als „*sich auf sich beziehende* Negativität“, die dadurch sich als Anderes setzt und sich „*auf dies* Andere bezieht“, das ebenfalls „die *passive* Substanz“ ist. Das Kausalverhältnis von aktiver und passiver Substanz besteht darin, daß die aktive Substanz sich „in der Ursprünglichkeit ihrer Macht“ als das Andere setzt und diese passive Substanz als „Bedingung“ *voraussetzt*. Dieses Voraussetzen, wodurch das Kausalverhältnis als *bestimmt* gesetzt wird, kann so erfaßt werden, daß die dialektische Bewegung der Substanz selbst durch diese Substanzen hindurch zunächst „unter der Form des einen Moments ihres Begriffs, des *Ansichseins*“ steht, und daß damit „die Bestimmtheit der einen der im Verhältnisse stehenden *Substanzen*“, der *passiven* Substanz, auch „Bestimmtheit dieses *Verhältnisses* selbst“ ausmacht. (WL II, 247)

Das andere Moment ihres Begriffs ist „das *Fürsichsein*“. Nach diesem Momente besteht die dialektische Bewegung der Substanz darin, daß die Substanz „*sich als sich auf sich selbst beziehende* Negativität setzt“ und dadurch „das *Vorausgesetzte* wieder aufhebt“. Die aktive Substanz ist als die absolute Macht bzw. selbstbezügliche Negativität „die *Ursache*“. Als Ursache „*wirkt*“ sie; sie ist „das *Setzen*“, wie sie vorher „das *Voraussetzen*“ war. Durch dieses Wirken bzw. Setzen steht zunächst der absoluten Macht ebenso „der *Schein* der Macht“ (WL II, 247)¹ und dem ansichseienden Gesetztsein auch „der *Schein* des Gesetztseins“ gegenüber. Das, was in der *Voraussetzung* „*Ursprüngliches*“ war, wird in dieser wirkenden Kausalität nur „*durch die Beziehung auf Anderes*“ zu dem, „was es an sich ist“, d. h. die passive Substanz ist

¹ Hegel nennt ‚Schein der Macht‘ „*Gewalt*“: „Die Gewalt ist *die Erscheinung der Macht* oder *die Macht als Äußerliches*. Äußerliches ist aber die Macht nur, insofern die ursächliche Substanz in ihrem Wirken, d. h. im Setzen ihrer selbst zugleich voraussetzend ist, d. h. sich selbst als Aufgehobenes setzt.“ (WL II, 235)

ein Voraus-Gesetzsein in Beziehung auf Anderes, auf die aktive Substanz. Und diese aktive Substanz, indem sie als Ursache wirkt, bringt zwar „eine Wirkung“, aber „an einer anderen Substanz“ hervor; sie ist daher zwar die absolute Macht, aber „Macht in Beziehung auf ein Anderes“ und sie „erscheint“ insofern als Ursache. Sie „ist“ so erst „durch dies Erscheinen“. Auch die passive Substanz erhält in ihrer Beziehung auf die aktive Substanz eine Wirkung, wodurch sie nur als „Gesetzsein“ erscheint, während sie selbst eine Substanz ist. (WL II, 247) Die Substanzen, die jede sowohl als die aktive wie auch als die passive Substanz gelten können, sind also in diesem bestimmten Kausalverhältnisse daher jede nur als *Schein der Macht* und als *Schein des Gesetzseins*.¹

Aber in der wirkenden Kausalität ist es noch „mehr“ vorhanden als „diese Erscheinung“. Die aktive Substanz als Ursache wirkt auf die passive Substanz, so daß eine Wirkung an dieser gesetzt wird; durch diese Einwirkung „verändert“ sie die Bestimmung der passiven Substanz. Diese Veränderung leidet aber an dieser nur „das Gesetzsein“, das diese als ansichseiende Bedingung erhielt. (WL II, 247) Die andere Bestimmung, die sie als Substanz erhält, ist „die Ursächlichkeit“, wodurch sie selbst „Ursache, Macht und Tätigkeit“ ist (WL II, 247f.). Die passive Substanz ist also nicht nur ein ansichseiend-vorausgesetztes Anderes noch ein scheinbestimmt-unselbständiges Gesetzsein, sondern ein substanzbestimmt-selbständiges Anderes. Insofern wird einerseits die Wirkung, die zwar von jener aktiven Substanz an ihr gesetzt ist, vielmehr zu ihrer eigenen Wirkung, und das Gesetzsein ist auch ihr eigenes Gesetzsein. Andererseits steht sie durch ihre Ursächlichkeit zur Verfügung, gegen jene aktive Substanz auch eine Gegenwirkung auszuüben; das, was als das Vorausgesetzte und dann von der aktiven Substanz Gesetzte war, ist vielmehr „die im Wirken mit sich identische Ursache selbst“, die sich selbst „an die Stelle der passiven Substanz“ setzt. (WL II, 248)² Ebenso sehr ist das Wirken der aktiven Substanz nicht nur „das Übersetzen der Ursache in die Wirkung, in

¹ Vgl. WL II, 236f.: „In der bestimmten Kausalität wird die Substanz, auf welche gewirkt wird, zwar auch wieder Ursache, sie wirkt hiermit dagegen, daß eine Wirkung in ihr gesetzt wurde. Aber sie wirkte nicht zurück gegen jene Ursache, sondern setzte ihre Wirkung wieder in eine andere Substanz, wodurch der Prozeß von Wirkungen ins Unendliche zum Vorschein kam, – weil hier die Ursache in ihrer Wirkung nur erst an sich mit sich identisch ist, daher einerseits in einer unmittelbaren Identität in ihrer Ruhe verschwindet, andererseits in einer anderen Substanz sich wieder erweckt.“

² Vgl. WL II, 235f.: „Die passive Substanz wird durch die Gewalt nur gesetzt als das, was sie in Wahrheit ist, nämlich weil sie das einfache Positive oder unmittelbare Substanz ist, eben darum nur ein Gesetztes zu sein; das Voraus, das sie als Bedingung ist, ist der Schein der Unmittelbarkeit, den die wirkende Kausalität ihr abstreift. Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer anderen Gewalt nur ihr Recht angetan. Was sie verliert, ist jene Unmittelbarkeit, die ihr fremde Substantialität. Was sie als ein Fremdes erhält, nämlich als ein Gesetzsein bestimmt zu werden, ist ihre eigene Bestimmung. – Indem sie nun aber in ihrem Gesetzsein oder in ihrer eigenen Bestimmung gesetzt wird, wird sie dadurch vielmehr nicht aufgehoben, sondern geht so nur mit sich selbst zusammen und ist also in ihrem Bestimmtwerden Ursprünglichkeit. – Die passive Substanz wird also einerseits durch die aktive erhalten oder gesetzt – nämlich insofern diese sich selbst zur aufgehobenen macht –, andererseits aber ist es das Tun des Passiven selbst, mit sich zusammenzugehen und somit sich zum Ursprünglichen und zur Ursache zu machen. Das Gesetzwerden durch ein Anderes und das eigene Werden ist ein und dasselbe.“

ihr *Anderes*“ – insofern ist es *Gewalt* –, sondern die aktive Substanz als Ursache zeigt in ihrer Wirkung auch sich als „das, was sie ist“, nämlich als *die absolute Macht*. Insofern ist „die Wirkung“ nicht mehr „ein Anderes“, sondern sie ist „identisch mit der Ursache“; die aktive Substanz zeigt damit in ihrem Wirken „das Gesetzsein“ als „das, was sie wesentlich ist“. (WL II, 248) Indem sie sich als die absolute Macht erweist, wird die passive Substanz selbst auch *dasselbe*, was die aktive ist. Dies erfaßt Hegel als ein *gegenseitig bedingendes* Kausalverhältnis, worin die Substanzen jede wechselseitig *Wirkung und Gegenwirkung* ausüben und sich gegenseitig bedingen. In diesem Kausalverhältnisse „*bezieht* die Ursache in der Wirkung sich *auf sich selbst*“, weil sie selbst „ihr Anderes als Bedingung, als *Vorausgesetztes*“ ist und ihr Wirken „ebenso sehr *Werden* als *Setzen* und *Aufheben des Anderen*“ ist. (WL II, 237)

Nach diesen beiden Seiten „des identischen sowohl als des negativen *Beziehens*“ von Substanzen aufeinander wird jede Substanz „das *Gegenteil* ihrer selbst“; jede wird aber insofern das Gegenteil ihrer selbst, als die andere und somit auch jede „*identisch mit sich selbst*“ bleibt. Jede Substanz, sei es aktiv oder passiv, ist sowohl die absolute Macht als auch das Gesetzsein oder die Ursache und zugleich die Wirkung. Das identische und das negative Beziehen bzw. das eigene *Werden* und das *Gesetztwerden* durch ein Anderes sind damit „ein und dasselbe“. Die Substanzen sind jede „in ihrem Gegenteil identisch mit sich selbst“, und dies macht „die absolute Identität“ der in dem gegenseitig bedingenden Kausalverhältnisse „als zwei gesetzten Substanzen“ aus. Indem die aktive Substanz sich als „das Gegenteil ihrer selbst“ setzt, damit sie „das Aufheben ihres *vorausgesetzten Andersseins*, der passiven Substanz“ ist, wird sie durch dieses Wirken „als Ursache oder ursprüngliche Substantialität“ *manifestiert*; umgekehrt wird durch das Einwirken das Gesetzsein „als Gesetzsein“, das Negative „als Negatives“ gesetzt und somit zeigt sich die passive Substanz „als *sich auf sich beziehende* Negativität“. (WL II, 248) Dies bildet ein *wechselwirkendes* Kausalverhältnis von Substanzen; es ist „*ein Kreisgang zweier Fälle von selbstbezüglicher Negation*“¹, die darin jeder Fall nur als durch seine *Negation* sich *mit sich vermittelnd* sind. In dieser Wechselwirkung ist nun der „Mechanismus“ des Prozesses ins Unendliche aufgehoben, weil die Wechselwirkung „*erstens* das *Verschwinden* jenes ursprünglichen *Beharrens* der *unmittelbaren* Substantialität, *zweitens* das *Entstehen* der *Ursache* und damit die *Ursprünglichkeit* als durch ihre *Negation* sich mit sich vermittelnd“ zum Resultat hat. (WL II, 237) Diese Vermittlung mit sich durch die Negation ist typisch für alle zentralen Bestimmungen der Wesenslogik; die Wechselbeziehungen, die sich zwischen *allen* bisherigen entgegengesetzten Bestimmungen ergaben, werden in dieser Wechselwirkung von freien Substanzen *vollendet*, weil in dieser der Inhalt und die Form

¹ Chr. Iber 1990, 234

auf allen Seiten ein und dasselbe sind und nur die Vielheit der Substanzen so bleibt, daß jede sowohl das Andere ihrer selbst als auch die Einheit ihrer und ihres Anderen ist, damit die totale Reflexion der Substanz selbst in allen Substanzen *vollständig realisiert* ist.

Die Ursache geht also „in diesem Anderen ihrer selbst“ schlechthin nur „mit sich zusammen“; „die vorausgesetzte oder *an sich seiende* Ursprünglichkeit“ wird durch das Wirken bzw. Setzen der Ursache „für sich“ und „dies Anundfürsichsein“ *ist* umgekehrt nur dadurch, daß jenes Setzen ebensosehr „ein *Aufheben* des Vorausgesetzten“ ist. Die Ursache kommt daher „aus und in ihrem Gesetzsein zu sich selbst“ zurück und ist dadurch „absolut“, d. i. *an und für sich* seiend. (WL II, 248) Indem die Ursache in der Wechselwirkung sich als „ein *Entstehen* aus ihrer Negation“ und als „*Vergehen* in dieselbe, als ein *Werden*“ so darstellt, daß dies Werden zugleich ebensosehr nur „*Scheinen*“ ist (WL II, 239), ist die Wechselwirkung selbst als „die sich wieder aufhebende Erscheinung“ gesetzt; das Wirken bzw. Setzen der Ursache ist in seinem ganzen Sinne „die Offenbarung des Scheins der Kausalität“, worin die Ursache „als Ursache“ und das Gesetzsein als Gesetzsein bestimmt ist, so daß der Schein der Kausalität selbst „*Schein ist*“. Das Zusammengehen der Ursache mit sich selbst in ihrer Negation ist also die „unendliche Reflexion in sich selbst“ (WL II, 248); die dialektische Bewegung der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist insofern „das *Setzen*, daß die *Selbständigkeit* die unendliche *negative Beziehung auf sich* ist, – *negative* überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegeneinander *selbständiger Wirklichen* wird, – unendliche *Beziehung auf sich selbst*, indem die Selbständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist“¹. Dies ist „die *Vollendung der Substanz*“. Aber diese Vollendung ist nunmehr nicht „die *Substanz* selbst“, sondern „ein Höheres, der *Begriff*, das *Subjekt*“; dieser Übergang der Substanz in den Begriff geschieht durch die der Substanz „eigene immanente Notwendigkeit“ und ist nichts anderes als „die Manifestation ihrer selbst“, so daß „der Begriff ihre Wahrheit und die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit ist“. (WL II, 249)

Das, was für die Substanz als solche noch ein „Zufälliges“ war, ist „die eigene *Vermittlung* des Begriffs mit sich selbst, seine eigene *immanente Reflexion*“ (WL II, 276f.); „das *blinde Übergehen* der Notwendigkeit“ erweist sich als „die *eigene Auslegung* des Absoluten, die Bewegung desselben in sich, welches in seiner Entäußerung vielmehr sich selbst zeigt“ (WL II, 217). Diese „Form des Absoluten“ ist „der *Begriff*“. (WL II, 263) Die Exposition der Substanz ist „die *Enthüllung* der Substanz“ und diese ist „die *Genesis des Begriffs*“. Der Begriff als die unendliche Reflexion der Wechselwirkung in sich selbst ist „die Einheit der *beiden Substanzen* der Wechselwirkung“, so daß diese Substanzen nunmehr „der Frei-

¹ Enzy. I, § 157, S. 302f.

heit“ angehören, indem sie nicht mehr „ihre Identität“ als „ein Blindes“, „*Innerliches*“, haben, sondern wesentlich die Bestimmung haben, „*Schein* oder Reflexionsmomente“ zu sein (WL II, 251); durch diese Bestimmung gehen sie jede mit ihrem Anderen oder ihrem Gesetzsein unmittelbar zusammen und enthalten jede ihr Gesetzsein in sich selbst, somit sind sie jede in ihrem Anderen schlechthin nur als identisch mit sich gesetzt. Der Begriff ist so nicht „der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die *innere* Identität voreinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände“, sondern als die selbstbezügliche absolute Negativität „das Formierende und Erschaffende“, und seine Vermittlung ist „die *manifestierte Beziehung*“ (WL II, 277): „Die Notwendigkeit wird nicht dadurch zur *Freiheit*, daß sie verschwindet, sondern daß nur ihre noch *innere* Identität *manifestiert* wird, – eine Manifestation, welche die identische Bewegung des Unterschiedenen in sich selbst, die Reflexion des Scheins als Scheins in sich ist. – Umgekehrt wird zugleich die *Zufälligkeit* zur *Freiheit*, indem die Seiten der Notwendigkeit, welche die Gestalt für sich freier, nicht ineinander scheinender Wirklichkeiten haben, nunmehr *gesetzt sind als Identität*, so daß diese Totalitäten der Reflexion-in-sich in ihrem Unterschiede nun auch *als identische scheinen* oder *gesetzt* sind nur als eine und dieselbe Reflexion.“ (WL II, 239f.)¹

Im *Begriffe* eröffnet sich „das Reich der *Freiheit*“. Der Begriff ist „das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als

¹ Hier kann man vergleichen, wie Kant und Hegel die Begriffe Notwendigkeit und Freiheit und deren Verhältnis verstanden haben. Kant versucht bekanntlich, die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit durch die Trennung zwischen den Bereichen von Ding an sich und Erscheinung aufzulösen und so die Möglichkeit der Freiheit als Voraussetzung seiner praktischen Philosophie zu erhalten. Diesem Versuche stellt Hegel nach G. M. Wölflé (1994) „die vollständige Manifestation des Wesens“ in dessen letzter Kategorie der *Wechselwirkung* entgegen. Denn Kantischer Versuch verhindert „die Vermittlung von These und Antithese in die Wechselwirkung und damit die Möglichkeit, zu einem konkreteren Begriff von Freiheit zu kommen, der den Standpunkt der Notwendigkeit nicht ausschließt, sondern in eine komplexere Struktur, diejenige des Begriffs, aufhebt“. (ebd., 428) Kantische Trennung kann in Hegels *Logik* „nicht festgehalten“ werden, weil es sich dabei nur um „die äußerliche Vermittlungsphase der Sache an sich selbst, d. h. des Wesens im Verhältnis zur Unmittelbarkeit der Mannigfaltigkeit“ handelt; damit wäre sie gar „keine Auflösung des Widerspruchs“, sondern lediglich „ein implizites Durchlaufen desselben“. Die Auflösung dieser Trennung geschieht einerseits durch „die vollständige Vermittlung“ des Wesens, andererseits durch die „Aufhebung des Regressus ad inf. in vertikaler Beziehung, die Hand in Hand geht mit der Aufhebung des Abwechsels des Regressus ad inf. in der horizontalen Beziehung, also der schlechten Unendlichkeit in die wahrhafte Unendlichkeit“. (ebd., 497) Indem die im Zusammenhang der Kausalität auftretende Kantische Antinomie von ‚Kausalität nach Gesetzen der Natur‘ und ‚Kausalität durch Freiheit‘ sich ergibt zwischen dem Ursache-Sein einer Ursache im Sinne der Ansetzung einer ersten bzw. letzten Ursache und ihrem Wirkung-Sein durch eine andere Ursache, die selber wieder eine Wirkung ist und somit in den Regressus ad inf. führt, vereinigt für Hegel die wahrhafte Unendlichkeit diese „*beiden Momente*“ zur „Einheit der *Selbstsetzung*, d. h. der *Wechselwirkung* von Ursache und Wirkung, in der jedes der Momente *sich selbst* als ein *anderes* setzt“. Mit dieser Vereinigung ist „das Umschlagen von Endlichkeit und Unendlichkeit der Reihe von Ursachen und Wirkungen, in dem sich die Kantische Darstellung noch bewegte“, zurückgenommen in „die spekulativ-dialektische Formulierung, die der Bestimmung der Kausalität *an ihr selbst* zukommt“ (ebd., 498); „die Ursache *hat* nicht nur eine Wirkung, sondern in der Wirkung steht sie *als Ursache* mit sich selbst in Beziehung. Hierdurch ist die Kausalität zu *ihrem absoluten Begriffe* zurückgekehrt und zugleich zum *Begriffe* selbst gekommen.“ (WL II, 238) Als die Verhältnissweise des Begriffs ist die Freiheit also „der *Grund* derselben“. Diesen Gedanken erreicht Kant noch nicht; in seiner Darstellung ist dieser Sachverhalt „verdeckt, da er der ›Kausalität nach Gesetzen der Natur‹ im Sinne der Notwendigkeit die ›Kausalität durch Freiheit‹ *gegenüberstellt* und letztere nicht wie Hegel als Grund der ersteren versteht“. (G. M. Wölflé 1994, 492)

aufgehoben oder als *Gesetzsein* ist und dies Gesetzsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist“. „Die Dunkelheit der im Kausalitätsverhältnisse stehenden Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetzsein übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen *Klarheit* geworden; die *ursprüngliche* Sache ist dies, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und dies ist die *zum Begriffe befreite Substanz*.“ (WL II, 251) Indem die Substanz als Anundfürsichsein sich „ein *adäquates Gesetzsein* oder ein *gleichwertiges Anderes*“¹ verschafft hat und damit die Einheit von Anundfürsichsein und Gesetzsein, die die Hauptmomente der Substanz ausmachten, *gesetzt* ist, und indem in dieser gesetzten Einheit jede Substanz im Sinne ihrer Selbstsetzung sowohl Setzen als auch Gesetzwerden durch die andere ist, ist der Begriff als Einheit von solchen Substanzen „rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein“². Die Freiheit ist als Seinsweise des Begriffs das *gesetzte Selbstsein im Anderssein* oder „die Sichselbstgleichheit im Anderssein“³. Sie ist „eine Bestimmung des Seins als Sichverhalten“; „ein solches Sichverhalten setzt das ›durchsichtige‹ und ›klare‹ Vor-sich-haben aller jeweiligen Bestimmtheit voraus: es ist nur als begreifendes und ergreifendes Sein möglich, in dem ein sichselbstgleiches ›Selbst‹ das Andere seiner selbst mit sich einigt.“ Die Freiheit ist also wesentlich „ein Charakter der Subjektivität (des Subjekt-seins)“.⁴

Somit ist „die vollendete Vereinigung“ der seinslogischen und der wesenslogischen Dialektik⁵ erreicht. „Das *Sein* ist in seinem Übergange zum Wesen zu einem *Schein* oder *Gesetzsein* und das *Werden* oder das Übergehen in *Anderes* zu einem *Setzen* geworden, und umgekehrt hat das *Setzen* oder die Reflexion des Wesens sich aufgehoben und sich zu einem *Nichtgesetzten*, einem *ursprünglichen* Sein hergestellt.“ (WL II, 274) Der *Begriff* ist als „absolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*“ (WL II, 246) „die Durchdringung dieser Momente“ (WL II, 274). Er ist die wahrhafte absolute Einheit von Sein und Wesen; in dieser Einheit haben diese beide nicht mehr die Bestimmung, in der sie als *Sein* und *Wesen* sind, noch sie sind nur in solcher Einheit, worin jedes in dem anderen *scheint*. Der Begriff ist „die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses“. Aus diesem substantiellen Verhältnisse, in dem das Sein und das Wesen „ihre erfüllte Selbständigkeit und Bestimmung durcheinander“ erreicht haben (WL II, 269), folgt, daß „die *substantielle Identität*“ ebensosehr „das *Gesetzsein*“ ist und umgekehrt. Indem das Gesetzsein „das *Dasein* und *Unterscheiden*“ bedeutet, erreicht das Anundfürsich-

¹ K. J. Schmidt 1997a, 230f.

² Enzy. I, § 24 Zusatz 2, S. 84

³ Hegel Bd. 4, § 35, S. 120f.

⁴ H. Marcuse 1975³, 130

⁵ K. J. Schmidt 1997b, 50

sein daher im Begriffe „ein sich gemäßes und wahres Dasein“, weil das Gesetzsein selbst das Anundfürsichsein ist. Solches Gesetzsein macht „den Unterschied des Begriffes“ in ihm selbst aus; „seine *Unterschiede*, weil es unmittelbar das Anundfürsichsein ist, sind selbst *der ganze Begriff*, – in ihrer Bestimmtheit allgemeine und identisch mit ihrer Negation“ (WL II, 270); sie sind als Andersheit des Begriffs „freie Manifestation, Parusie des Begriffs“¹. Der Begriff bewegt sich nunmehr in einem ausgezeichneten Verhältnisse von Allgemeinheit, Einzelheit und Besonderheit; diese sind als Begriffsbestimmungen „drei Totalitäten“, die ihrerseits „einen *vollkommen durchsichtigen Unterschied*“ und somit „eine und dieselbe Reflexion“ ausmachen. (WL II, 240)

Indem im *Begriffe* jedes Moment als solches die Totalität darstellt und identisch mit dem anderen ist, von dem es einen vollkommen durchsichtigen Unterschied macht, kann dieser Widerspruch auch so anders formuliert werden: Das Gesetzsein jedes Moments, das doch durch ein *anderes* gesetzt werden sollte, wird durch sein *eigenes* Setzen gesetzt und erweist sich damit als *Selbstsetzung*. Erst wenn darauf reflektiert ist, daß das Gesetzwerden jedes Moments das Resultat seines eigenen Setzens ist, tritt hervor, daß das Setzen *sich selbst* setzt. „Dieses Vermittlungsgefüge stellt sich als Selbstsetzung einer sich als Widerspruch formulierenden Form-Inhalt-Totalität dar“² und das Vermittlungsgefüge der Form-Inhalt-Totalität bietet sich als „abschließende Formulierung des Widerspruchs“³ dar. Als solche Selbstsetzung, worin die ganze Struktur der absoluten Reflexion vollständig entfaltet ist, ist der Begriff die „eine“ Totalität von Totalitäten, so daß „diese Einheit die Diremption ihrer selbst in den freien Schein dieser Zweiheit ist, – einer Zweiheit, welche in dem Unterschied des *Einzelnen* und *Allgemeinen* als vollkommener Gegensatz erscheint, der aber so sehr *Schein* ist, daß, indem das eine begriffen und ausgesprochen wird, darin das andere unmittelbar begriffen und ausgesprochen ist“. (WL II, 252) Hegel stellt auch so fest: „die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.“ (WL II, 468) „Das *spekulative Denken* besteht darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhält, nicht aber, daß es sich, wie es dem Vorstellen geht, von ihm beherrschen und durch ihn sich seine Bestimmungen nur in andere oder in nichts auflösen läßt.“ (WL II, 76)⁴

¹ K. Brinkmann 1990, 161

² G. M. Wölfe 1994, 145

³ G. M. Wölfe 1994, 164

⁴ Vgl. G. M. Wölfe 1994, 183f.: „Dieses formelle, endliche Denken des Verstands (die erste Seite des Logischen) erfährt nun in den verschiedenen Stufen seine Grenze und Kritik durch das spekulativ-dialektische Denken (die beiden weiteren Seiten des Logischen), das aufweist, daß das zunächst als unmittelbar genommene

Der Begriff ist also das vollständige *Selbstsein im Anderssein*, das das Wesen als Quasi-Subjektivität vom Anfang an in Anspruch genommen hat; das Wesen *setzt* aufgrund der absoluten selbstbezüglichen Negativität *sich selbst* als das *Andere* bzw. das Sein, um in diesem Anderssein *mit sich zusammenzugehen*. Der Begriff ist so die Freiheit als Im-Anderen-bei-sich-selbst-Sein, die Hegel auch die „*freie Liebe* und *schrakenlose Seligkeit*“ (WL II, 277)¹ nennt. Dieser Gedanke des Selbstseins im Anderssein darf nicht als *tautologisch* und *zirkulär* anzusehen sein, weil das Selbst zugleich „eins mit dem *Prozesse*“ (WL II, 467) ist, wodurch es seine *Bestimmtheit* in sich hat und in welchem diese Bestimmtheit sich als die selbstbezügliche Negativität bzw. selbstreferentielle Andersheit erweist und damit den Charakter der *Totalität* in sich hat, die es selbst ist. Er hat daher keine *formallogisch-analytisch* objektivierbare Struktur, und es ist für ihn auch unmöglich, die Selbstbeziehung des Selbsts *transzendentallogisch* als einen unsetzbaren Selbstbezug des transzendentalen Ichs vorauszusetzen, der als Prinzip des Wissens aufgefaßt ist. Vielmehr *setzt* das Selbst sich selbst, setzt damit zugleich sich selbst *voraus* und vollzieht in diesem Setzen und Voraussetzen in Einem *sich selbst*. In diesem Sichselbstvollziehen, wo jener Gedanke begründet ist, bezeichnet Hegel die erwähnte dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität als *Subjektivität*. Die absolute Reflexion bzw. Form als diese Form-Inhalt-Totalität, die für Hegel „die *reine Wahrheit* selbst“ (WL II, 267) ist, ist „der innerste Quelle aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm hat, durch die es allein Wahres ist“ (WL II, 563); sie ist „das innerste Wesen von Subjektivität“ oder „der eigentliche Kern von Subjektivität“².

Die absolute Reflexion, wodurch die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität vollständig entfaltet ist, ist nichts anderes als „die philosophische Reflexion“, die Hegel schon in seiner *Differenz-Schrift* als „ein[en] Akt absoluter Freiheit“ begriffen hat³; sie gibt allen ihren Unterschieden „die *Bewährung der Notwendigkeit*“ und „die wesentlichste Gestalt der *Freiheit*“⁴, damit diese Unterschiede darin durchsichtig und klar werden und „ein durch Freiheit hervorgebrachtes System“⁵ ausmachen. Die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität

andere Moment, durch das ein Moment als gesetzt dargestellt werden sollte, und der Inhalt, der ihm als Faktizität vorgegeben ist, durch es selbst gesetzt ist, daß sich somit die Konstellation des formellen Denkens in die *der sich selbst setzenden Form-Inhalt-Totalität* aufhebt. Damit ist *Faktizität* vollständig in *Rationalität* übersetzt. Die zunächst nur in ihrer abstrakten Unmittelbarkeit aufgegriffenen Bestimmungen und der als unmittelbar vorgegebene Inhalt der Mannigfaltigkeit haben damit den Schein ihrer abstrakten Unmittelbarkeit verloren.“

¹ WL II, 277: „Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist. Wie es die freie Macht genannt worden, so könnte es auch die *freie Liebe* und *schrakenlose Seligkeit* genannt werden, denn es ist ein Verhalten seiner zu dem *Unterschiedenen* nur als *zu sich selbst*; in demselben ist es zu sich selbst zurückgekehrt.“

² P. Rohs 1978, 51

³ Hegel Bd. 2, S. 66

⁴ Enzy. I, § 12 Anm., S. 58

⁵ Hegel Bd. 2, S. 66

kann hier in der Ebene des Begriffs so verstanden werden, daß etwas, dessen Form mit seinem Inhalt identisch ist, nicht mehr nur ein Formelles, sondern ein Konkretes ist, und daß es als die anundfürsichseiende Sache selbst im Anderem mit sich selbst identisch und selbstbeweglich ist. In dieser Konzeption der aktiven Selbstbeziehung im Anderssein steht Hegels logisch-ontologische Konzeption der *konkreten Allgemeinheit* des Begriffs; seine Auffassung eines begrifflichen Allgemeinen, woraus seine Theorie der konkreten Allgemeinheit entsteht, gründet offensichtlich in einer logisch-ontologischen Betrachtung der inneren Bestimmungen des substantiellen Seienden. Als diese Form-Inhalt-Totalität, worin „eine theoretische zweifache Differenz zwischen Form und Inhalt“, nämlich Differenz von „Form qua Methode und Inhalt qua Kategorie“ und Differenz von „Form qua Kategorie und Inhalt qua (empirischem) Substrat“, aufgehoben ist¹, ist Hegels spekulative Logik „die Wissenschaft der *absoluten Form*, welche in sich Totalität ist und die *reine Idee der Wahrheit selbst* enthält“; die absolute Form hat „an ihr selbst“ ihren Inhalt, d. h. in dem Momente ihrer Negativität bzw. „des absoluten Bestimmens“ die unterschiedenen Bestimmungen, und sie ist selbst die ihnen inwohnende absolute Reflexion; der Inhalt ist überhaupt nichts anderes als „solche Bestimmungen der absoluten Form“ bzw. „der durch sie selbst gesetzte und daher auch ihr angemessene Inhalt“. (WL II, 265) Die absolute Form ist als „die *reine Form* des Begriffs“ an und für sich, weil „kein Übergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre“, in ihr ist; sie setzt „*ihren Inhalt* als sich selbst“.²

¹ H. Fink-Eitel 1978, 226 Anm. 6

² Enzy. I, § 237, S. 388

V. Reflexion und Dialektik

Um Hegels *Wissenschaft der Logik* als ontologische Methodologie zu verstehen, mußte zunächst das Verhältnis von Logik und Metaphysik erklärt werden, das ‚die Problematik der modernen Philosophie‘ ausmachen sollte¹. Und es ist gezeigt, daß ihre Methode wesentlich durch die Beschaffenheit der ihren Gegenstand bildenden Sache an sich selbst bestimmt wird, d. h. daß das methodische Erfassen eines Gegenstandes ein der Verfassung dieses Gegenstandes adäquates Verfahren erfordert, und daß es darin alles auf die Substanz-Subjekt-Totalität ankommt.² Die Bestimmungen *Selbstsein* und *Anderswerden* bzw. *Bewegung*, die sich einerseits in den verschiedenen traditionellen Ontologien als zwei Grundbestimmungen alles Seienden ergaben und in Bezug auf deren Verhältnis allein viele Probleme gegeben wurden, die andererseits in Hegels *Wissenschaft der Logik* durch verschiedene Variablen, z. B. Sein und Nichts, Ansichsein und Bestimmtsein, Unmittelbarkeit und Vermittlung, Beziehung auf sich und Beziehung auf Anderes usf., gekennzeichnet und durch deren verschiedene Verhältnissen thematisiert sind, erweisen sich für Hegel aufgrund der selbstbezüglichen Negativität bzw. selbstreferentiellen Andersheit als in ihrem notwendigen Verhältnisse zueinander ste-

¹ Vgl. L. Fleischhacker 1991, 84: „Die scholastische Philosophie und die klassische Logik gehen von einer Beziehung zwischen logischer und ontologischer Ordnung aus, problematisieren diese aber nicht. Die Problematik der modernen Philosophie wird nur aber grade in hohem Maße durch eine derartige Problematisierung hervorgerufen. Descartes weiß noch, daß die Grundlage dieser Beziehung in Gott gesucht werden muß, aber er sucht sie nicht in Gottes vollkommener Selbsterkenntnis, so wie die Scholastiker, sondern in Seinem *Willen* uns nicht zu betrügen. Diese Wendung liegt bekanntlich der *aktualistischen Tendenz* im modernen Denken zugrunde. Es muß uns dann auch nicht verwundern, daß Hegels *Wissenschaft der Logik* als ein radikaler Versuch gesehen werden kann, um die Einheit von logischer und ontologischer Ordnung zum Ausdruck zu bringen. Hegels Versuch unterscheidet sich vor allem von denen seiner Vorgänger durch die Einsicht, daß diese Einheit als ein *relativer Gegensatz* zum Ausdruck gebracht werden muß.“

² Hier liegt bei Hegel die Identifizierung von dialektischer Logik und Metaphysik bes. Ontologie zugrunde. Dahingegen vertritt z. B. Ch. Taylor (1986) die These, daß „die Rede von einer Dialektik der Natur“ sinnlos ist und daß wir nur „vom menschlichen Leben und von der Gesellschaft“ in dialektischen Begriffen z. B. Negation, Widerspruch, Selbstnegation usw. reden können (ebd., 144); das dialektische Denken kann diese „in den menschlichen Handlungen und Institutionen“ (ebd., 152) bloßlegen. In ähnlichem Sinne ist Hegelsche Dialektik nach H. Fink-Eitel (1978) „eine spezifische Form praktischer Rationalität“ (ebd., 16). Auch nach P. Guyer (1986) sind dialektische Begriffe „für die Erklärung menschlicher Tätigkeiten adäquat“, aber nicht deswegen, „weil sie die allgemeinen Regeln einer einheitlichen materiellen Welt, zu der menschliche Tätigkeiten als Bestandteil unzweideutig gehören, ausdrücken, sondern weil sich die dialektische Methode selbst von dem Modell der zweckmäßigen menschlichen Tätigkeit herleitet“. Aber weil diese Methode gerade so eng an die spezifische Natur der menschlichen Tätigkeit gebunden ist, hat man „keinen Grund zu erwarten, daß sie das wird liefern können, was eine echte philosophische Methodologie (wenn es eine gäbe) liefern müßte, nämlich Gewißheit in der Anwendung der Methode auf jeden Bereich der Erkenntnis“ (ebd., 164). Hegels *Wissenschaft der Logik* oder dialektische Methode ist „nicht rein dialektisch“ (ebd., 169), sondern bezieht sich auf „das Ideal der philosophischen Methodologie“ (ebd., 167), das „kein rein logische Norm“, sondern als „eine Norm der vollständigen Vernünftigkeit“ (ebd., 171), die „nur im Falle der vernünftigen zweckmäßigen Tätigkeit zu erreichen ist“, vielmehr „eine teleologische, und zwar Leibnizsche Norm“ (ebd., 172) ist. „Wir müssen schließlich anerkennen, daß der dialektische Gedanke eine leistungsfähige Methode fürs Studium der menschlichen Tätigkeiten und Einrichtungen liefern kann, aber niemals eine Methodologie im traditionellen philosophischen Sinne.“ (ebd., 177) Jene Identität ist im restringierenden Sinne eine „normative Identität zwischen Wirklichem und Vernünftigem“ (ebd., 175) oder „metaphysische Identität“ (ebd., 176).

hend und eine prozessuale systematische Struktur ausbildend, damit alles Seiende *selbstbeweglich* ist, *wie es in Wahrheit ist*; Sein, Wesen und Begriff als Ontologiekern bzw. zentrale Seinsweise des Seins haben trotz ihrer Differenz zueinander nach dem Konkretionsgrade an ihrer inneren Konsistenz ebenso sehr die einheitliche Struktur dieser Grundbestimmungen in sich. Das Hinarbeiten dieser einheitlichen Struktur durch ihre immanente Reflexion der Reflexion nach außen und der Reflexion nach innen auf ihr immer reichhaltiger und konkreter werdendes *Selbstsein im Anderssein* macht das Wesentliche der dialektisch-spekulativen Methode Hegels aus, das so auf die *Wahrheit durch Freiheit* abzielt, daß *alle* Bereiche der Realität bzw. der Wirklichkeit durch die Freiheit zu durchdringen sind und durchsichtig und klar werden. Dies macht den Kerngedanken der Substanz-Subjekt-Totalität aus.

Die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität ist nichts anderes als diese Substanz-Subjekt-Totalität, kann man auch sagen, als deren logisch-methodischer Ausdruck. Sie ist als die absolute Reflexion bzw. Form „der sich selbst und alles als Begriff wissende Begriff“; in ihr ist gegeben „kein Inhalt, der ihr gegenüberträte und sie zur einseitigen, äußerlichen Form bestimmte“. „Die *Bestimmtheit*“ als Inhalt, welche die absolute Form in ihrer Tätigkeit erzeugt, ist „das Moment, wodurch sie die Vermittlung mit sich ist“ (WL II, 568), und umgekehrt ist es „die Bestimmtheit, durch welche sich diese ihre Vermittlung verläuft“. Sie geht durch ihren Inhalt als „durch ein scheinbares *Anderes* ihrer selbst“ so *zu sich selbst zurück*, daß dieser Inhalt sich als „einen *bestimmten*“ (WL II, 569) setzt und nur „seine Rechtfertigung“ haben kann, insofern er als „Moment des Ganzen“ gesetzt wird; außer diesem Ganzen wäre er nur „eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewißheit“.¹ Die absolute Form bildet sich somit als „ein System der Totalität“ (WL II, 569) aus. Die *Bestimmtheit* und der ganze *Verlauf* dieser Bestimmtheit machen den Gegenstand der logischen Wissenschaft aus, die als Wissenschaft der absoluten Form die Totalität zu ihrem Prinzip hat, und der *Begriff* tritt in seiner Bestimmtheit und in deren Verlaufe *für sich* hervor. Der Begriff als die sich selbst als System der Totalität setzende Form-Inhalt-Totalität entwickelt sich aus sich selbst und ist als diese „*Entwicklung von sich aus*“² „ein *immanentes* Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen“, das aber nicht so verstanden werden kann wie es „durch die Versicherung, daß es verschiedene Verhältnisse *gebe*, und dann durch das *Anwenden* des Allgemeinen auf solchen von sonst her aufgenommenen Stoff geschieht“.³ Die absolute Form setzt vielmehr in ihrer Tätigkeit von sich aus „jeden ihrer Teile“ bzw. jede Bestimmtheit „absolut“ und konstituiert dadurch „in dem Anfang und in jedem einzelnen Punkt“ „eine Identität

¹ Enzy. I, § 14 Anm., S. 60

² Enzy. I, § 12, S. 56

³ Hegel Bd. 7, § 31, S. 84

und ein Wissen“; „als objektive Totalität begründet das Wissen sich zugleich immer mehr, je mehr es sich bildet, und seine Teile sind nur gleichzeitig mit diesem Ganzen der Erkenntnisse begründet.“¹ Die dialektisch-spekulative Form-Inhalt-Totalität ist also als die absolute Form „sich *Inhalt*“, insofern sie „das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich“ ist und „das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist“. Der Inhalt ist damit an ihm selbst „das System *des Logischen*“, und die absolute Form bleibt hier nichts anderes als „die *Methode* dieses Inhalts, – das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente“.²

Vermöge dieser Natur der Methode, die Hegel daher „Bewußtsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts“ (WL I, 49) nennt, stellt sich die logische Wissenschaft als „ein *Kreis von Kreisen*“ (WL II, 571) dar, nämlich als „eine *Zyklenfolge*“, die sowohl „eine strukturelle Eigenschaft“ jeden Gliedes als auch „*systembildenden* Charakter“ in sich hat³. Denn jedes einzelne Glied als „Beseeltes der Methode“ ist „die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist“ (WL II, 571f.); die Bruchstücke dieser Kette haben jedes so „ein *Vor*“ und „ein *Nach*“, genauer gesehen, *haben* „das Vor“ und *zeigen* in ihrem Schlusse der Reflexion-in-sich „ihr Nach“. (WL II, 572)⁴ Hegel hat schon in der Seinslogik die wahrhafte *Unendlichkeit* so erfaßt, daß diese nicht „die gerade *Linie*“ ist, sondern „der *Kreis*, die sich erreicht habende Linie, die geschlossen und ganz gegenwärtig ist, ohne *Anfangspunkt* und *Ende*“ (WL I, 164). Und was ein Verhältnis von Sein und Wesen betrifft, stellt er fest: „Die Entwicklung dieser Sphäre (sc. des Wesens) wird Rückgang in die erste (sc. das Sein), wie die der ersten ein Übergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiedenen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet und darin sich zur Einheit mit dem anderen betätigt. Nur das Sichaufheben der Einseitigkeit *beider an ihnen selbst* läßt die Einheit (sc. der Begriff) nicht einseitig werden.“⁵ Indem der Begriff die Einheit von Sein und Wesen ist, hat er daher solche Struktur in sich: Er ist ein Kreis von Kreisen, die das

¹ Hegel Bd. 2, S. 122. Vgl. Enzy. I, § 161, S. 308, : „Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwicklung*, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische miteinander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffs ist.“

² Enzy. I, § 237, S. 388f.

³ D. Wandschneider 1995, 176

⁴ Dieser Gedanke kann auch so verstanden werden: „Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.“ (Enzy. I, § 15, S. 60) Es ist so „Prinzip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Prinzipien in sich zu enthalten“ (Enzy. I, § 14 Anm., S. 60).

⁵ Enzy. I, § 241, S. 391f.

Sein und das Wesen in sich konstituieren und die ihrerseits auch die weiteren Kreisen in sich enthalten. Hier liegen solche Grundgedanken Hegels zugrunde: Das Absolute bzw. das Wahre, in dem die Wahrheit existiert und das die logische Wissenschaft vollendet begreifen will, ist „das Ganze“¹, und die Wissenschaft des Absoluten ist wesentlich „System“, weil das Absolute nicht abstrakt, sondern „in sich konkret“ ist und damit nur „als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als *Totalität* ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann“²; das Absolute ist als Ganzes nur „das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen“³ und diese Entwicklung macht „die Notwendigkeit und Ausbreitung desselben (sc. des Inhaltes bzw. der Unterschiede) zum organischen Ganzen“⁴ aus.

Das wahrhafte Absolute kann also Hegels Anspruch nach nur als „System“ „wirklich“⁵ sein und dargestellt werden. Dabei handelt es sich um ein nach der Form-Inhalt-Totalität gedachtes Einheitsprinzip, von dem angenommen wird, daß das Einheitsprinzip allen Bereichen der Wirklichkeit, nämlich der physischen, der geistlichen und auch der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit, zugrundeliegt und sich im Zuge der Realisierung der *Autonomie der Vernunft* in allen Bereichen so verwirklicht, daß es auf *die Wahrheit durch Freiheit* geht. Hegels Dialektik, wodurch die Autonomie der Vernunft vollständig realisiert wird, wird nicht wie etwa die Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes auf „eine Teilbereichsdialektik“ eingeschränkt, die nur für die transzendente Vernunft oder das absolute Ich gegen das Nicht-Ich Gültigkeit hätte. Sie will vielmehr „Dialektik mit Universalitätsanspruch“ sein.⁶ Als solche Dialektik versucht Hegel, „eine die verschiedenen Ontologien der traditionellen Metaphysik dem Anspruch nach fundierende und integrierende Konzeption von Ontologie“⁷ so zu

¹ PdG, S. 24

² Enzy. I, § 14, S. 59. Dafür, daß die Philosophie als Wissenschaft des Absoluten ein System sein muß, gibt R.-P. Horstmann in seiner *Einleitung der Jenaer Systementwürfe II* zwei Gründe: Einer ist „eine Folge der Reflexion auf Adaequatheitsbedingungen, die zur Forderung nach einem System der Philosophie führen“. Wenn nämlich die Philosophie Erkenntnis des Absoluten bzw. Wahren ist und dieses durch die relationale Struktur der Subjektivität und deren Prozeß der Realisierung gekennzeichnet ist, dann ist das Absolute „nur erkannt, wenn sowohl die Struktur als auch der Prozeß adaequat erkannt worden sind“. „Da der Prozeß der Realisation geleitet sein soll von Vorgaben, die durch die Struktur des Absoluten festgelegt sind, ist die adaequate Erkenntnis von Struktur und Prozeß nur dann gewährleistet, wenn in diese Erkenntnis die Ordnung mit eingeht, in der dieser Prozeß sich vollzieht. Diese Ordnung bestimmt die Abfolge der Inhalte des Erkennens, die insofern als systematisch zusammenhängend auftreten.“ Anderer Grund ist der, daß die Erkenntnis des Absoluten eine „objektive Totalität des Wissens“ ausmacht. „Eine Totalität aber kann nach Hegel nicht in einer unverbundenen Mannigfaltigkeit besonderer und daher beschränkter Wissensinhalte bestehen, sondern muß eine vernünftige Einheit darstellen. Die Behauptung von der Erkenntnis des Absoluten als einer objektiven Totalität des Wissens ist also nur dann einlösbar, wenn diese Erkenntnis als ein vernünftiges zusammenhängendes Ganzes, und d. h. als ein System dargestellt werden kann.“ (JS II, S. VIII f.)

³ PdG, S. 24

⁴ PdG, S. 38

⁵ PdG, S. 28

⁶ H. Ottmann 1979, 320

⁷ R.-P. Horstmann 1984a, 47

gewinnen, „daß es ohne Dynamisierung der Ontologie keine adäquate Theorie der Wirklichkeit geben kann“¹. Das, was durch diese Dynamisierung gewonnen wird, ist eine „Sequenz von Ontologiekernen in ontologischer Absicht“², die als „die Subjektivität genannte relationale Struktur“³ verstehbar ist; alle zentralen Begriffe, in denen sich Hegels *Wissenschaft der Logik* entfaltet, sind als Begriffsformen der selbstbezüglichen Negativität bzw. Andersheit die Topoi, in denen sich die Natur der Reflexion als immanente Reflexion der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes so realisiert, daß die einheitliche systematische Struktur solcher Bestimmungen zur Darstellung kommt, und „Leistung und Grenze aller Kapitel der Logik“ sind durch ihren Platz auf dem Wege dahin bemessen, „die vollständige Darstellung dieser Einheit zu erreichen“⁴. Die Reflexion als totale Reflexion ist ‚ein Akt absoluter Freiheit‘, d. h. „Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt“⁵; sie ist „das seine Unmittelbarkeit ewig setzende und ewig aus ihr in sich zurückkehrende Wesen“ (WL II, 184). Hegels *Wissenschaft der Logik* hat also „das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen“⁶.

Um Hegels Dialektik und ihr Verhältnis zu dem bisher dargestellten Reflexionsbegriffe noch verständlich zu machen, ist *zum Schluß* dieser Arbeit ein Verhältnis von Verstand und Vernunft bei Hegel in Kürze zu kommentieren. Die Dialektik, deren „Erfinder“⁷ Platon genannt wurde und die Kant nach Hegel „höher“ gestellt hat, indem er ihr „den Schein von Willkür“ genommen und sie in der Durchführung der sog. Antinomien der Vernunft als „*ein notwendiges Tun der Vernunft*“ dargestellt hat (WL I, 52), macht bekanntlich einen Kerngedanken Hegelscher Methodenlehre aus. Hegel erklärt sie durch das Verhältnis von Verstand und Vernunft in dem *Logischen*, das den eigenen Gegenstand der *logischen Wissenschaft* ausmacht und ihr ontologisches methodisches Grundprinzip ist. Das Logische hat der Form nach drei Seiten, die auch drei Seiten der Methode selbst sind; sie heißen „*die abstrakte oder verständige*“, „*die dialektische oder negativ-vernünftige*“ und „*die spekulative oder positiv-vernünftige*“⁸. Diese drei Seiten bedeuten aber nicht wie etwa bei Kant „die Vermögen oder allgemeine Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*“⁹, noch bilden „drei Teile der Logik“,

¹ R.-P. Horstmann 1991, 180

² D. Henrich 1978a, 324

³ R.-P. Horstmann 1984a, 248f.

⁴ D. Henrich 1967b, 98

⁵ Hegel Bd. 7, § 31 Anm., S. 85

⁶ Hegel Bd. 7, § 31 Anm., S. 85

⁷ Enzy. I, § 81 Zusatz 1, S. 174. Vgl. WL II, 557: „Von *Platon* sagt Diogenes Laërtios, wie Thales der Urheber der Naturphilosophie, Sokrates der Moralphilosophie, so sei Platon der Urheber der dritten zur Philosophie gehörigen Wissenschaft, der *Dialektik* gewesen, – ein Verdienst, das ihm vom Altertume hiermit als das Höchste angerechnet worden, das aber von solchen oft gänzlich unbeachtet bleibt, die ihn am meisten im Munde führen.“

⁸ Enzy. I, § 79, S. 168

⁹ Enzy. III, § 440 Anm., S. 229

sondern sie sind „*Momente jedes Logisch-Reellen ... jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt*“¹. In der logisch-wissenschaftlichen Darstellung sind nach Hegel diese drei Seiten nicht voneinander zu trennen, sondern Momente der Methode selbst. Dabei handelt es sich um verschiedene Betrachtungsweisen der logischen Denkbestimmungen, *durch* die und *in* denen der Gegenstand der logischen Wissenschaft *ist*, wie er in Wahrheit oder wirklich ist; indem diese logischen Bestimmungen den wahrhaften Gegenstand und Inhalt der logischen Wissenschaft ausmachen, fordert Hegel, sie *an und für sich zu betrachten*; das bedeutet nachzuweisen, inwiefern sie in Wahrheit fähig sind, das Logisch-Reelle auszudrücken, d. h. ihren wahren Bezug auf die Wirklichkeit zu entwickeln und diesen Bezug an allen Erscheinungsformen bzw. Manifestationen der Wirklichkeit zu bewähren.

Das erste Form des Logischen heißt *Verstand*, der bei „der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere“ stehenbleibt und diese isolierte Bestimmtheit als „für sich bestehend und seiend“ gelten läßt.² Sein Prinzip ist „die abstrakte Identität“³ oder „die einfache Beziehung auf sich“ und seine Tätigkeit besteht damit überhaupt darin, „ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen“. So gilt das Allgemeine, das durch den Verstand bestimmt ist, daher als „ein abstrakt Allgemeines“, welches aber als solches „dem Besonderen gegenüber festgehalten“⁴ ist und damit zugleich sich selbst wieder als *Besonderes*, als *Endliches*, nachweist. Hegel erfaßt die Verstandesbestimmungen so als *endliche* Bestimmungen. „Die *Endlichkeit* der Denkbestimmungen“ kann „auf die gedoppelte Weise“ gefaßt werden: „die eine, daß sie *nur subjektiv* sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, daß sie, als *beschränkten Inhaltes* überhaupt, sowohl gegeneinander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren“.⁵ Die kritische Philosophie, durch die, und auch durch das unmittelbare Wissen von Jacobi, nach Hegel „die ganze Weise der vormaligen Metaphysik und damit ihre Methode“ (WL II, 539) umgestoßen sei⁶, unterwirft zwar „den Wert der in der Metaphysik – übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen – gebrauchten *Verstandesbegriffe*“⁷ bzw. Kategorien einer tiefdrin-

¹ Enzy. I, § 79 Anm., S. 168

² Enzy. I, § 80, S. 169

³ Enzy. I, § 82 Zusatz, S. 178

⁴ Enzy. I, § 80 Zusatz, S. 169

⁵ Enzy. I, § 25, S. 91

⁶ Diese beiden Standpunkte von Kant und Jacobi „kommen“ Hegels Ansicht nach trotz ihrer Differenz in ihrem Resultate „überein“ (Hegel Bd. 20, S. 322), weil sie beide noch die abstrakte Identität bzw. die abstrakte Negation, nämlich den Satz der Identität bzw. den Satz des Widerspruchs, zum Prinzip des Erkennens. So stellt Hegel fest: „Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, der *Verstandesidentität* der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese *Unmittelbarkeit*, d. i. die *abstrakte Beziehung auf sich*, die abstrakte Identität zum Prinzip und Kriterium der Wahrheit. *Abstraktes Denken* (die Form der reflektierenden Metaphysik) und *abstraktes Anschauen* (die Form des unmittelbaren Wissens) sind ein und dasselbe.“ (Enzy. I, § 74, S. 164)

⁷ Enzy. I, § 41, S. 113

genden Untersuchung. Aber sie betrachtet diese Verstandesbegriffe nicht *an und für sich*¹, sondern sie setzt deren *Endlichkeit* darin, daß die Kategorien „keine *Anwendung auf die Dinge an sich*“ (WL I, 40) haben, ohne daß sie sich hierbei in *antinomische Widersprüche* verstricken, und so daß das Erkennen durch sie daher nur als Erkennen der *Erscheinung* gilt, aber nicht dessen, was die Dinge *an sich* sind, und zwar „aus dem schiefen Grunde, weil sie subjektive Formen des Selbstbewußtseins seien“ (WL II, 268f.); sie gehören bloß unserem subjektiven Denken an, für welches das Ding-an-sich „ein absolutes Jenseits“² stehenbleiben soll. Dahingegen sieht Jacobi diese Denkbestimmungen als „an ihnen selbst etwas Unwahres“ (WL I, 40); sie sind bei ihm nicht subjektiv, sondern *als solche* „beschränkte Bestimmungen, Formen des *Bedingten, Abhängigen, Vermittelten*“³. Nach diesen beiden Positionen werden die Denkbestimmungen also erklärt für „endliche Bestimmungen, die das Wahre zu enthalten unfähig seien“ (WL II, 269).

Hegels Ansicht nach sind die Denkbestimmungen wie bei Jacobi⁴ an sich selbst endlich, und es handelt sich Hegel darum, ihre Endlichkeit *an ihnen selbst* aufzuzeigen. Wenn das Endliche überhaupt wie gezeigt nicht bloß „von außen her“, sondern „durch seine eigene Natur“ sich *widerspricht*, hebt es sich durch seinen eigenen Widerspruch auf und geht „durch sich selbst in sein Gegenteil“ über⁵; alles Endliche ist, anstatt „ein Festes und Letztes“ zu sein, vielmehr aufgrund seinen Widerspruchs „veränderlich und vergänglich“. Damit stellt Hegel fest, daß das Verständige so wenig ein Festes und Letztes ist, daß dasselbe vielmehr als Endli-

¹ Vgl. Enzy. I, § 42 Anm., S. 117: „Der *Fichteschen* Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, daß die *Denkbestimmungen* in ihrer *Notwendigkeit* aufzuzeigen, daß sie wesentlich *abzuleiten* seien. – Diese Philosophie hätte auf die Methode, die Logik abzuhandeln, doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, daß die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die *Arten* der Begriffe, der Urteile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloß empirisch aufgefaßt, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muß, daß *Beweise* gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muß sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.“

² Enzy. I, § 60 Zusatz 1, S. 146

³ Enzy. I, § 62, S. 148. Vgl. Enzy. I, § 62 Anm., S. 149: „Von dieser Polemik (sc. von Jacobi) wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; – durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen heißt hiernach, etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein *besonderer, abhängiger und endlicher*; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei. – Es ist wichtig, daß, indem die Kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer *Subjektivität* gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird.“

⁴ Hegel kritisiert jedoch Jacobi; abgesehen davon, daß Jacobis „Deduktion der ... absoluten Notwendigkeit des Begriffs“ so wenig „den Namen der Deduktion“ verdient, daß sie vielmehr nur ein Analyse „aus dem gemeinsten Empirismus heraus“ voraussetzt (Hegel Bd. 2, S. 336, 338), kennt Jacobi, indem er das Wahre oder das Absolute nur auf den Standpunkt des „unmittelbaren Wissens“ beschränkt, „keine andere“ Methode und verwirft „alle Methode für das Wissen von dem, was seinem Gehalt nach unendlich ist“ (Enzy. I, § 77, S. 167); sein Standpunkt ist die „*ausschließende* Form des Bewußtseins der Wahrheit“ (Enzy. I, § 11 Anm., S. 55). Er kritisiert nach Hegel also zwar richtig „den reflektierenden Verstand“, aber fälschlich „das vernünftige Denken“ überhaupt. (Enzy. I, § 50 Anm., S. 133)

⁵ Enzy. I, § 81 Zusatz 1, S. 173

ches auf die Spitze getrieben sich als „das beständige Aufheben seiner selbst“ und als „das Umschlagen in sein Entgegengesetztes“¹ erweist; nach der *Natur* der Denkbestimmungen sind diese an und für sich selbst ihr Umschlagen ineinander, was „das Produkt der eigenen Reflexion ihres Begriffs“ (WL II, 560) ist. So spricht Hegel von einem „doppelten Mißverstand“: Der Verstand nimmt *erstlich* die Bestimmungen, insofern diese „in ihrer Einheit“ sind, noch in solcher Weise, wie sie *nicht* „in ihrer konkreten Einheit“, sondern „Abstraktionen außerhalb derselben“ sind; damit verkennt er ihre „Beziehung“ aufeinander, selbst wenn diese Beziehung ihm schon ausdrücklich gegeben ist. *Zweitens* hält er „seine Reflexion“, daß ein mit sich Identisches das Negative seiner selbst und damit einen Widerspruch in sich enthält, noch für „eine äußerliche Reflexion“, die nicht in das mit sich Identische selbst falle.² Trotzdem soll nach Hegel vor allem auch dem Verstand „sein Recht und sein Verdienst“ zuzugestehen sein, weil auf all seinem Gebiete das Denken „ohne Verstand“ zu „keiner Festigkeit und Bestimmtheit“ kommen kann.³ Der Verstand gibt seinen Bestimmungen „durch die Form der abstrakten Allgemeinheit“ „eine solche Härte des Seins“ oder „die Form des Unvergänglichen“, indem seine Bestimmungen diese Form in der Sphäre des Übergehens in Anderes und in der Sphäre der Reflexion nicht haben. Zugleich „begeistert“ er sie „durch diese Vereinfachung“ und „schärft sie so zu, daß sie eben nur auf dieser Spitze die Fähigkeit erhalten, sich aufzulösen und in ihr Entgegengesetztes überzugehen“. (WL II, 287) Hegel begreift sie in ihrem wesentlichen Sinne als das Andere ihrer selbst; „ein allgemeines Erstes“ zeigt sich, indem es *an und für sich betrachtet* wird, als „das Andere seiner selbst“. (WL II, 561)

Der Verstand ist so zwar dieses „Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit“ und „ein Beziehen derselben“, wodurch diese im Verhältnisse zu einer anderen gesetzt wird. Aber, indem er seine Bestimmungen dennoch „in ihrem isolierten Gelten“ erhält⁴, verwickelt er sich somit „in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch“⁵, worin sein „Gesetz der Selbstzerstörung“⁶ verwirklicht wird, um der Dialektik zu unterliegen. Hier gibt sich das Denken ein Bedürfnis, in sich selbst die Auflösung seines eigenen Widerspruchs zur Vollendung zu bringen. Die zweite *dialektische* Form des Logischen stellt die eigenen Widersprüche endlicher Bestimmungen auf und hebt deren *Natur* nach diese auf. Sie zeigt dies „eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten“⁷; die Dialektik ist „dies *immanente* Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstan-

¹ Enzy. I, § 82 Zusatz, S. 179

² Enzy. I, § 214 Anm., S. 371

³ Enzy. I, § 80 Zusatz, S. 169

⁴ Enzy. I, § 81 Anm., S. 172

⁵ Enzy. I, § 11 Anm., S. 55

⁶ Hegel Bd. 2, S. 28

⁷ Enzy. I, § 81, S. 172

desbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation darstellt“¹. Die Dialektik macht daher „die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens“ aus und ist „das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt, so wie in ihm überhaupt die wahrhafte, nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt“.² Sie geht also darauf, „die Dinge an und für sich zu betrachten“³, und zeigt in ihrer eigentümlichen Bestimmung „die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt“⁴. Sie bedeutet so „*immanente Verstandeskritik*“ und auch „Nachweis eines *Selbstwiderspruchs des Verstandes*“.⁵ Diese Dialektik ist daher von „einer formellen unsystematischen Dialektik“ zu unterscheiden, „die mit leichter Mühe die mancherlei Bestimmungen hierher und dorthier aufgreift und mit ebenso leichter Mühe einerseits ihre Endlichkeit und bloße Relativität aufzeigt, als andererseits, indem es ihr als die Totalität vorschwebt, auch das Inwohnen aller Bestimmungen von ihm (sc. dem Absoluten) ausspricht, – ohne diese Positionen und jene Negationen zu einer wahrhaften Einheit erheben zu können“. (WL II, 187)

Dialektik gehörig aufzufassen und zu erkennen ist von der höchsten Wichtigkeit; sie ist überhaupt „das Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Betätigung in der Wirklichkeit“ ebensosehr auch „die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens“.⁶ Sie pflegt man zunächst so zu verstehen, nur als „negative Weise“ des Wissens zu gelten, daß sie einen dem unmittelbaren Bewußtsein überhaupt gegebenen Gegenstand, Satz usf. auflöst, ihn herüber- und hinüberführt und es nur „mit Herleiten seines Gegenteils“ zu tun hat, und daß sie das Gegenteil einer Vorstellung, den Widerspruch derselben oder in matter Weise „eine *Annäherung* zur Wahrheit, eine moderne Halbheit“, als „ihr letztes Resultat“ ansieht.⁷ Die Dialektik hat aber „ein *positives* Resultat“, weil sie „einen *bestimmten Inhalt*“ hat oder weil ihr Resultat nicht „das *leere, abstrakte Nichts*“, sondern „die Negation von gewissen *Bestimmungen*“ ist, „welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist“.⁸ Indem die Dialektik zunächst zu ihrem Resultat „das Negative“ hat, so ist dieses Negative als Resultat zugleich „das Positive“, „denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich und ist nicht ohne dasselbe“.⁹ Das Negative, das zugleich das Positive ist, macht als „der *einfache Punkt der negativen Beziehung*

¹ Enzy. I, § 81 Anm., S. 172

² Enzy. I, § 81 Anm., S. 173

³ Enzy. I, § 81 Zusatz 1, S. 173f.

⁴ Enzy. I, § 81 Anm., S. 172

⁵ Chr. Iber 1990, 266

⁶ Enzy. I, § 81 Zusatz 1, S. 173

⁷ Hegel Bd. 7, § 31 Anm., S. 84

⁸ Enzy. I, § 82 Anm., S. 176f.

⁹ Enzy. I, § 81 Zusatz 2, S. 176

auf sich“ oder als „die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm hat“, „den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes“ aus (WL II, 563); es ist nicht nur ein Negatives, sondern auch als Negatives seiner selbst bzw. selbstbezügliche Negativität selbst das Positive. Die wahrhaft Dialektik des Begriffs ist es, daß sie eine Bestimmung nicht bloß „als Schranke und Gegenteil“ auffaßt, sondern sie „aus ihr“ „den *positiven* Inhalt und Resultat“ hervorbringt, damit sie „*Entwicklung* und immanentes Fortschreiten“ der Denkbestimmungen ist; sie ist nicht „*äußeres* Tun eines subjektiven Denkens“, sondern „die *eigene Seele* des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt“. Sie ist also „das bewegende Prinzip des Begriffs“, das seine Bestimmungen nicht nur *auf*löst, sondern auch *hervorbringt*.¹

Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* als die dritte Form des Logischen ist, „die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung“² aufzufassen. Es ist seiner wahren Bedeutung nach dasjenige, was die „Gegensätze“ des Verstandes „als aufgehoben in sich enthält“ und somit sich „als konkret und als Totalität“ erweist.³ Das Vernünftige besteht also darin, „die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten“, und ist selbst „die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen“, die dem Verstand nur „in ihrer Trennung und Entgegensetzung“ „für wahr“ gelten⁴; es ist daher als „*Konkretes*“ nicht „*einfache, formelle* Einheit“, sondern „*Einheit unterschiedener Bestimmungen*“.⁵ Es ist damit nicht „Schuld des Verstandes“, wenn das Denken bei den festen Bestimmungen stehenbleibt und nicht *weiter geht*, sondern „eine subjektive *Ohnmacht der Vernunft*“, welche die Bestimmungen als für sich bestehend gelten läßt und sie nicht „durch die jener abstrakten Allgemeinheit entgegengesetzte dialektische Kraft, d. h. durch die eigentümliche Natur, nämlich durch den Begriff jener Bestimmtheiten, zur Einheit zurückzuführen vermag“. (WL II, 287) Jede Bestimmung scheint zuerst als auf Anderes bezogen zu sein und ihre Bewegung scheint ihr durch eine fremde Gewalt, die äußerliche Reflexion, angetan zu werden. Indem aber sie nicht nur als ein Selbständiges, sondern durch ihre eigene Natur als ein Entgegengesetztes ihrer selbst und damit auch als eine Einheit ihrer und ihres Entgegengesetzten erwiesen ist, ist es auch verworfen, Verstand und Vernunft abstrakt zu trennen. Der Verstand ist vielmehr „die *Bedingung*“ oder „*wesentliches Moment der Vernunft*“; er begeistert die festen Bestimmungen durch die Form der Allgemeinheit, in welcher „das Endliche durch die Allgemeinheit, in der es sich auf sich

¹ Hegel Bd. 7, § 31 Anm., S. 84

² Enzy. I, § 82, S. 176

³ Enzy. I, § 82 Zusatz, S. 178

⁴ Enzy. I, § 82 Zusatz, S. 179

⁵ Enzy. I, § 82 Anm., S. 177. Um diese Einheit noch genau zu verstehen, ist es zu zitieren: „Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z. B., das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch insofern einseitig, als hier nur die *Einheit* ausgesprochen und auf diese der Akzent gelegt wird, während doch in der Tat das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind.“ (Enzy. I, § 82 Zusatz, S. 178)

bezieht, sich in sich entzündet, als dialektisch gesetzt und hiermit der *Anfang* selbst der Erscheinung der Vernunft ist“. (WL II, 288) Daß jede Bestimmung „ihr Anderssein“ „an ihr“ selbst hat und „Selbstbewegung“ ist, dies beruht auf ihrem eigenen dialektischen Begriffe; sie ist also das beständige Aufheben ihrer selbst und das Umschlagen in ihr Entgegengesetztes. So stellt Hegel fest, daß „die *Verständigkeit*“ damit „ein Werden“ und als dies Werden selbst „die *Vernünftigkeit*“ ist.¹

Die Dialektik, die „die Natur des Denkens selbst“ zeigt und damit „Hauptseite der Logik“² ausmacht, ist für Hegel auch nicht nur ein Weg zur spekulativen Einheit des Begriffs, sondern sie macht selber das *Wesen* der Spekulation aus; indem sie nicht nur das negative, sondern auch das positive Resultat der Auflösung des Widerspruchs in sich enthält, ist sie selbst die spekulative Vernunft. Die Vernunft ist „das *Bewußtsein des Verstandes über sich selbst*“ als Selbstwiderspruch³, den die Dialektik zur Darstellung bringt und dessen positive Aufhebung sie in sich enthält. Der Verstand ist daher nicht nur „*Gegenspieler*“, sondern auch „*Organ der Vernunft*“⁴; während er „etwas ohne Vernunft“ ist, ist die Vernunft „nichts“ „ohne Verstand“⁵. Trotzdem kann nicht der Verstand, sondern vielmehr die Vernunft in ihrem Verhältnis zum Verstand für Hegel den systematischen Zusammenhang der logischen Bestimmungen gewährleisten. Das Verhältnis von Verstand und Vernunft, die durch die Dialektik in einem notwendigen und systematischen Zusammenhang stehen, nämlich der Prozeß der Fixierung der logischen Bestimmungen durch den Verstand, die hiermit gegebenen eigenen Widersprüche der logischen Bestimmungen, der Prozeß der darin realisierten Selbstzerstörung des Verstandes, und die negative und positive Aufhebung des Widerspruchs durch die Dialektik und die wahre Vereinigung der logischen Bestimmungen durch die Vernunft, sind Schlüssel für das Verständnis der Dialektik Hegels und damit für das Verständnis des Begriffs der Reflexion, der auf der logischen Ebene in der Wesenslogik zur Darstellung kommt; die Wesenslogik als die

¹ PdG. S. 54. Hier beschreibt Hegel weiter so: „In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Sein sein Begriff zu sein, ist es, daß überhaupt die *logische Notwendigkeit* besteht; sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebenso sehr *Wissen* des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, – oder sie allein ist das *Spekulative*.“ (PdG. S. 54f.)

² Enzy. I, § 11 Anm., S. 55

³ Chr. Iber 1990, 267

⁴ Chr. Iber 1990, 267 Anm. 9

⁵ Hegel Bd. 2, S. 551. In diesem Sinne kommt der Verstand, indem er gegen die Vernunft sich nur an dem abstrakt Allgemeinen festhält, nach Hegel „nicht einmal zur Logik“ hinaus, „welche die Vernunft in sich begreifen soll, viel weniger zur Philosophie“ (Hegel Bd. 2, S. 28); die Philosophie hat es ganz und gar nicht „mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken“ zu tun, sondern allein „mit konkreten Gedanken“. Dies schließt aber nicht aus, zu sagen: „In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.“ (Enzy. I, § 82 Anm., S. 177) In diesem Sinne kann I. S. Narskis „These von dem *doppelten* Sein des Verstandes überhaupt“ verstanden werden; man kann nicht umhin, „sich damit einverstanden zu erklären, daß der Verstand in zwei Grundformen existiert – in der metaphysischen und in der dialektischen, wie der Januskopf mit doppeltem Gesicht“. (ders. 1979, 282)

Sphäre der Reflexion, die die selbstbezügliche Negativität bzw. *Andersheit* zu ihrem Wesen hat, ist „die Sphäre des gesetzten Widerspruchs“¹, der wesentliches Kennzeichen der Dialektik Hegels ist.

Die Wesenslogik entwickelt „die Beziehung der Unterschiedenen zu dem, was sie zunächst ist, zum *Widerspruche* an ihr selbst“, so daß „das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist“.² Indem jede logische Bestimmung als eine negative nicht das Negative „von einem, wogegen sie gleichgültig ist“, sondern das Negative „des Positiven“ ist und dieses zugleich in sich „schließt“, so ist sie „das *Andere an sich selbst*, das *Andere eines Anderen*“; darum, weil sie „ihr eigenes Anderes“ in sich schließt, ist sie „als der *Widerspruch*“ „die gesetzte Dialektik ihrer selbst“. (WL II, 562) Hiermit ergibt sich zugleich „die Einheit“ bzw. „die eine Totalität“, in welcher die logischen Bestimmungen, die jede solchen dialektischen Charakter des ‚Anderen an sich selbst‘ haben, „als ideelle und Momente, als aufgehobene, d. i. zugleich als aufbewahrte“ sind. Den Begriff als solche eine Totalität gefaßt, d. h. als daß er seine Bestimmungen sowohl setzt als auch aufhebt und damit sie als Moment in sich schließt, nennt Hegel den „realisierten Begriff“ bzw. „die Idee“³. Diesen Sachverhalt charakterisiert Hegel so: „Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen in den *abstrakten Verstand* ist, ist sie ebenso ewig *Vernunft*; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgendeine Weise getrennt und unterschieden ist – sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand –, ist sie das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen; der Begriff, der in seiner Objektivität *sich selbst* ausgeführt hat, das Objekt, welches *innere Zweckmäßigkeit*, wesentliche Subjektivität ist.“⁴

Der Gegensatz von Verstand und Vernunft ist für Hegel kein nur innerphilosophischer, sondern charakterisiert das „ganze System der Lebensverhältnisse“⁵. In diesem System spielen die Dialektik und die Reflexion für Hegels spekulative Philosophie wichtige Rolle. In *allen* Bereichen der Wirklichkeit, nämlich der physischen und der geistlichen und auch der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit, ist einzuordnen „der Kampf der Vernunft“ gegen den

¹ Enzy. I, § 114, S. 235

² Enzy. I, § 242, S. 392

³ Enzy. I, § 242, S. 392

⁴ Enzy. I, § 214 Anm., S. 371f.

⁵ Hegel Bd. 2, S. 23

Verstand, der darin besteht, „dasjenige, was der Verstand fixiert hat, zu überwinden“¹; „wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.“² Die fortschreitende Kultur der Modernen diagnostiziert Hegel so: „Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwicklung der Äußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweiung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweiung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wiederzugebären.“³ Daraus stellt Hegel mit Überzeugung der „Echtheit des Bedürfnisses nach Wiederherstellung der Totalität“ fest, daß die Aufgabe der Philosophie, als deren Befriedigung seine spekulative Philosophie gilt, darin besteht, ihre Voraussetzungen, „das Absolute selbst“ und „das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität“ oder „die Entzweiung in Sein und Nichtsein, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit“⁴, zu vereinen, d. h. „das Sein in das Nichtsein – als Werden, die Entzweiung in das Absolute – als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen“.⁵ Hegels spekulative Philosophie, die er als „die eigentliche Metaphysik“ (WL I, 16) begreift, könnte allein Kantischer Terminologie nach keine bescheidene Anerkennung der Grenze der Vernunft, sondern eine Anmaßung der Vernunft sein.⁶ Trotzdem haben wir bei Hegel nicht umhin zu können, seine Bemühungen zur Wiederherstellung der Totalität in *allen* Bereichen der Wirklichkeit, d. h. zum Begreifen des Vernünftigen an diesen anzusehen, und zwar in der Erinnerung daran: „In-

¹ Enzy. I, § 32 Zusatz, S. 99

² Hegel Bd. 2, S. 22

³ Hegel Bd. 2, S. 22f.

⁴ Hegel Bd. 2, S. 24

⁵ Hegel Bd. 2, S. 25. Bei diesem Programm betont Hegel „die Erkenntnisbewegung einer absolut gedachten Vernunft im Sinne eines genitivus subjektivus und objektivus, die die Identität der Reflexion als Vermögen des Endlichen mit dem ihr entgegengesetzten Unendlichen im Wissen des Bewußtseins rekonstruiert“. Damit will er vereinigen „die das Zeitalter bestimmenden Voraussetzungen“, nämlich den „Standpunkt der Entzweiung, die z. B. bei Jacobi die Gestalt eines unaufhebbaren Dualismus von Endlichkeit und Unendlichkeit angenommen hat“, ebenso wie den „spinozianischen Anfang der Metaphysik mit einer antinomisch gedachten Substanz“. (H.-J. Gawoll 2000, 96)

⁶ Dagegen vgl. H. F. Fulda 1991a: „Hegel sei hinsichtlich der in die Metaphysik gesetzten Erwartungen mit seinem Metaphysikverständnis viel bescheidener gewesen als Kant. Er war es nicht nur durch Verzicht auf die Annahme, die Metaphysik werde fernerhin weder einer Vermehrung noch einer Verminderung fähig sein; er war auch darin, daß er nicht mehr in Disziplinen, die von erfahrungs-transzendenten und in diesem Sinn übersinnlichen Gegenständen handeln, die *eigentliche* Metaphysik sah, vielmehr das Projekt solcher Disziplinen aus seinem Konzept von Philosophie definitiv ausschloß; nicht zuletzt war Hegel in Sachen Metaphysik aber auch insofern bescheidener, als er der Metaphysik – ja der Philosophie im ganzen – nicht mehr die Verpflichtung aufbürdete, um der Verteidigung praktischer Erkenntnis willen den ‚doktrinalen Glauben‘ zu rechtfertigen, daß wir in einer Welt leben, in welcher der sittlich Handelnde am Ende auch sein Glück finden wird, – und das sogar in wohlabgewogenem Verhältnis zum Grad seiner Tugend.“ (ebd., 23) Hegels spekulative Logik ist „eine Selbstaufklärung der einen, nicht mehr bloß endlichen und subjektiven Idee der Vernunft, die nun an die Stelle nicht nur der Kantischen Transzendentalphilosophie und vorkritischen Ontologie tritt, sondern an die Stelle der *ganzen* vormaligen Metaphysik“ (ebd., 25).

dem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen, – wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes.“ (WL I, 14) Um das, was von Tradition der Philosophie uns überliefert ist, fortzusetzen, müßten wir zur Vernunft das Vertrauen haben, weil die ganze Problematik der Vernunft sich eben nur dem öffnet, der der Vernunft vertraut. Dazu sollte die weitere Untersuchung der Natur der Reflexion nicht zu unterbrechen sein.

* Literaturverzeichnis

I. Hegels Werke

G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969ff.

Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes* (ab.: PdG)

Bd. 5, 6: *Wissenschaft der Logik* (ab.: WL I, II)

Bd. 8, 9, 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (ab: Enzy. I, II, III)

* Andere Bände sind auf diese Weise zitiert, daß die Nummer des Bandes und die Seite gezeigt werden. (z. B. Hegel Bd. 1, S. 30)

G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, neu hrsg. v. R.-P. Horstmann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982. (ab.: JS II)

G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 11, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1978. (ab.: GW 11)

G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 13, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1817, unter Mitarbeit v. Hans-Christian Lucas u. Udo Rameil, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Klaus Grotzsch, 2000. (ab: GW 13)

G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, Felix Meiner Verlag, Hamburg, Bd. 19, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1827, hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Hans-Christian Lucas, 1989. (ab: GW 19)

* Soweit nicht anderes vermerkt ist Hegel nach der Suhrkamp-Ausgabe seiner Werke zitiert. Und alles, was die anderen Autoren in ihren Sekundärliteraturen von den anderen Werken Hegels zitiert haben, ist, wenn es möglich ist, nach der Suhrkamp-Ausgabe der Werke Hegels verändert zitiert.

II. Sekundärliteraturen

- A. Arndt u. Chr. Iber, (Hrsg.): *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2000
- Adorno, Theodor W., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971
- *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973
- Albert, Hans (Hrsg.): *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Philipp Reclam, ergänzte Ausgabe, 1984
- Aristoteles, Aristoteles Philosophische Schriften in sechs Bänden, Lizenzausgabe 1995 für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- *Kategorien, Lehre vom Satz*. Übersetzt v. E. Rolfes (Bd. 1)
- *Metaphysik*. Übersetzt v. H. Bonitz, bearbeitet v. Seidl (Bd. 5)
- Arndt, Andreas, *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg, 1994
- *Die anfangende Reflexion: Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 126-139
- Baptist, Gabriella, *Gerhard Martin Wölfe: Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. In: Hegel-Studien 33, 1998. 248-252
- Bartels, Jeroen, *Der neue Subjektbegriff in der „Phänomenologie des Geistes“*. In: D. Pätzold u. A. Vanderjagd 1991. 109-120
- Bärthlein, Karl, *Zur Kategorienforschung in der Antike*. In: D. Koch u. K. Bort 1990. 13- 48
- Baum, Manfred, *Wahrheit bei Kant und Hegel*. In: D. Henrich 1981. 230-249
- *Anmerkungen zum Verhältnis von Systematik und Dialektik bei Hegel*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 65-76
- Becker, Werner, *Das Problem der Selbstanwendung im Kategorienverständnis der dialektischen Logik*. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, 1978. 75-82
- Bonsiepen, Wolfgang, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn: Vouvier, Hegel-Studien. Beiheft 16, 1977
- Brinkmann, Klaus, *Intersubjektivität und konkretes Allgemeines: Zur These von der kategorialen Defizienz der Hegelschen Logik*. In: D. Koch u. K. Bort 1990. 131-169
- *Hegels Critique of Kant and Pre-Kantian Metaphysics*. In: H. Tristram Engelhart, JR u. Terry Pinkard 1994. 57-78
- Bubner, Rüdiger, *Die ›Sache selbst‹ in Hegels System*. In: R.-P. Horstmann 1978. 101-123
- *Zur Sache der Dialektik*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1980

- Buhr, Manfred, *Identitätsnachweise zwischen Kant und Hegel*. In: Hegel-Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 145-153
- Chr. Demmerling u. F. Kambartel (Hrsg.): *Vernunftkritik nach Hegel*: Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1992
- Cirne-Lima, Carlos R. V., *Brief über die Dialektik*. In: D. Wandschneider 1997. 77-89
- Cramer, Konard, *Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. In: R.-P. Horstmann 1978. 360-393
- *Über Kants Satz: Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können*. In: K. Cramer et al. 1987. 167-202
- Damnjanović, Milan, *Der Rang der zweiten Negation*: Die Negation der Negation als schöpferische Negation. In: Hegel-Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 416-423
- Derrida, Jacques, *Grammatologie*, übersetzt v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1974
- D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Hegels Philosophie des Rechts*: Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, Hegel-Tage Fontenay-aux-Roses 1979, Klett-Cotta, Bd. 11, 1982
- D. Henrich u. R.-P. Horstmann (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987, Klett-Cotta, Bd. 17, 1988
- D. Koch u. K. Bort (Hrsg.): *Kategorie und Kategorialität*: Historisch-systematische Untersuchungen zum Begriff der Kategorie im philosophischen Denken. Festschrift für Klaus Hartmann zum 65. Geburtstag. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1990
- D. Pätzold u. A. Vanderjagd (Hrsg.): *Hegels Transformation der Metaphysik*, Jürgen Dinter, Verlag für Philosophie, Köln, 1991
- Düsing, Klaus, *Spekulation und Reflexion*: Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: Hegel-Studien 5, 1969. 95-128
- (1980a) *Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel*. In: Hegel-Studien 15, 1980. 95-150
- (1980b) *Idealistische Substanzmetaphysik*: Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena. In: Hegel-Studien. Beiheft 20, 1980. 25-44
- *Hegel und die Geschichte der Philosophie*: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983

- *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik, Bonn: Bouvier, 1984², Hegel-Studien. Beiheft 15
- *Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 15-38
- (1997a) *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*. In: Hegel-Studien 32, 1997. 61-92
- (1997b) *Dialektikmodelle*: Platons „Sophistes“ sowie Hegels und Heideggers Umdeutungen. In: D. Wandschneider 1997. 4-18
- E. Angehrn u. H. Fink-Eitel u. Chr. Iber u. G. Lohmann (Hrsg.): *Dialektischer Negativismus*. M. Theunissen zum 60. Geburtstag. Frankfurt a. M. 1992
- Ellrich, Lutz, *Schein und Depotenzierung*: Zur Interpretation des Anfangs der Wesenslogik. In: Hegel-Studien 25, 1990. 65-84
- Essler, Wilhelm K., *Zur Topologie der Arten dialektischer Logik bei Hegel*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 198-208
- Ferrer, Diogo, Klaus J. Schmidt: *G. F. W. Hegel. Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*: Ein einführender Kommentar. In: Hegel-Studien 33, 1998. 244-247
- Fetscher, Iring (Hrsg.): *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1973
- Fink-Eitel, Hinrich, *Dialektik und Sozialethik*: kommentierende Untersuchungen zu Hegels „Logik“, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1978
- Flach, Werner, *Negation und Andersheit*, Ernst Reinhardt Verlag München u. Basel, 1959
- *Die dreifache Stellung des Denkens zur Objektivität und das Problem der spekulativen Logik*. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, 1978. 3-18
- *Hegels dialektische Methode*. In: Hegel-Studien. Beiheft 1, 1984². 55-64
- Fleischhacker, Louk, *Hegels Entwicklung der logischen Grundprinzipien in der ‚Wissenschaft der Logik‘*. In: D. Pätzold u. A. Vanderjagd 1991. 83-97
- Fleischmann, Jakob, *Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik*. In: I. Fescher 1973. 129-160
- *Objektive und subjektive Logik bei Hegel*. In: Hegel-Studien. Beiheft 1, 1984². 45-54
- Forster, Michael N., *Hegel and Skepticism*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1989
- Friedrich, Horst, *Hegels „Wissenschaft der Logik“*: Ein marxistischer Kommentar, Karl Dietz Verlag Berlin GmbH, 2000

- Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1975²
- (1978a) *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*. In: R.-P. Horstmann 1978. 33-69
- (1978b) *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*. In: R.-P. Horstmann 1978. 124-174
- *Dialektik in Konfrontation mit Hegel*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 328-349
- *Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein*. In: K. Cramer et al. 1987. 444-479
- *Ontologie nach Kant und Hegel*. In: Klett-Cotta, Bd. 17, 1988. 44-82
- (1991a) *Spekulative Logik als die ‚eigentliche Metaphysik‘ – Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*. In: D. Pätzold u. A. Vanderjagd 1991. 9-27
- (1991b) *Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik*. In: D. Pätzold u. A. Vanderjagd 1991. 62-82
- *Spekulatives Denken dialektischer Bewegung von Gedankenbestimmungen*. In: D. Wandschneider 1997. 19-31
- Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.): *Hegels Dialektik: Sechs hermeneutische Studien*, J. C .B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1980²
- (Hrsg.): *Heidelberger Hegel-Tage 1962*, Bonn: Bouvier, 1984², Hegel-Studien. Beiheft 1
- Gawoll, Hans-Jürgen, *Der logische Ort des Wahren: Jacobi und Hegels Wissenschaft vom Sein*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 90-108
- Günther, Gotthard: *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978²
- Guyer, Paul, *Hegel, Leibniz und der Widerspruch im Endlichen*. In: R.-P. Horstmann 1978. 230-260
- *Dialektik als Methodologie: Antwort auf E. Albrecht*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 164-177
- Habermas, Jürgen: *Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser »Philosophie des Geistes«*. In: Ders.: *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt am Main, 1968. 9-47
- Hansen, Frank-Peter, *Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels ‚Lehre vom Wesen‘ der ‚Wissenschaft der Logik‘*, München, 1990

- Hartkopf, Werner, *Die Kritik am Reflexionsdenken*. In: Hegel-Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 210-225
- Hartmann, Klaus, *Hegel: A non-metaphysical View*. In: *Hegel, a Collection of Critical Essays*, ed. by A. MacIntyre, University of Notre Dame Press, Notre Dame, London, 1972
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Bd. 11, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1957
- *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd. 26, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1978
- *Hegel*, Gesamtausgabe Bd. 68, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1993
- Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1967
- (1967a) *Anfang und Methode der Logik*. In: D. Henrich 1967. 73-94
- (1967b) *Hegels Logik der Reflexion*. In: D. Henrich 1967. 95-156
- *Hegels Theorie über den Zufall*. In: I. Fetscher 1973. 161-187
- *Substantivierte und doppelte Negation*. In: H. Weinrich 1975. 481-485
- *Hegels Grundoperation: Eine Einleitung in die Wissenschaft der Logik*. In: *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag, hrsg. v. U. Guzzoni u. B. Rang u. L. Siep, Hamburg, 1976. 208-230
- (1978a) *Hegels Logik der Reflexion*. Neue Fassung. In: Ders. (Hrsg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Hegel-Tage Chantilly 1971, Bonn: Bouvier, 1978, Hegel-Studien. Beiheft 18, 203-324
- (1978b) *Formen der Negation in Hegels Logik*. In: R.-P. Horstmann 1978. 213-229
- *„Identität“ – Begriffe, Probleme, Grenzen*. In: *Identität, Politik und Hermeneutik VIII*, hrsg. v. O. Marquard u. K. Stierle, München, 1979. 133-186
- *Deduktion und Dialektik*. In: Ders. (Hrsg.): *Kant oder Hegel?: Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981, Klett-Cotta, Bd. 12, 1983. 15-23
- (1982a) *Die Formationsbedingungen der Dialektik: Über die Untrennbarkeit der Methode Hegels von Hegels System*. In: *Revue Internationale de Philosophie* 139/140, 1982. 139-162
- (1982b) *Selbstverhältnisse: Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1982

- (Hrsg.): *All-Einheit: Wege eines Gedankens in Ost und West*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Klett-Cotta, Bd. 14, 1985
- *Verständigung über Hegel*. In: Ders. (Hrsg.): *Hegels Wissenschaft der Logik: Formation und Rekonstruktion*, Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Klett-Cotta, Bd. 16, 1986, 7-12
- *Vergegenwärtigung des Idealismus*. In: *Merkur*, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 563, hrsg. v. Karl Heinz Bohrer u. Kurt Scheel, 1996. 104-114
- H. F. Fulda u. R.-P. Horstmann u. M. Theunissen, *Kritische Darstellung der Metaphysik: Eine Diskussion über Hegels ›Logik‹*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1980
- Horstmann, Rolf-Peter, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*. In: *Hegel-Studien* 9, 1974. 209-240
- (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1978
- *Über das Verhältnis von Metaphysik der Subjektivität und Philosophie der Subjektivität in Hegels Jenaer Schriften*. In: *Hegel-Studien. Beiheft* 20, 1980. 181-195
- *Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie*. In: Klett-Cotta, Bd. 11, 1982, 56-71
- (1984a) *Ontologie und Relationen: Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Athenäum Verlag GmbH, 1984
- (1984b) *Die metaphysische Deduktion in Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. In: B. Tuschling 1984. 15-33
- *Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein*. In: D. Henrich 1985. 230-246
- *Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins?*. In: K. Cramer et al. 1987. 220-248
- *Wahrheit aus dem Begriff: Eine Einführung in Hegel*, Frankfurt a. M.: Hain, 1990
- *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Verlag Anton Hain GmbH, Frankfurt a. M. 1991
- Hösle, Vittorio, *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, 2 Bde. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988
- H. Tristram Engelhardt, JR u. Terry Pinkard (ed.): *Hegel Reconsiderd: beyond Metaphysics and the Authoritarian State*, Kluwer Academic Publishers, 1994
- Hübener, Wolfgang, (1975a) *Die Logik der Negation als ontologisches Erkenntnismittel*. In: H. Weinrich 1975. 105-140

- (1975b) *Hegels Idee der Negativität und die metaphysische Tradition*. In: H. Weinrich 1975. 476-481
- Iber, Christian, *Metaphysik absoluter Relationalität*: Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik, Walter de Gruyter, Berlin u. New York, 1990
- *Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik?: Kleine Einführung in Hegels Logik*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 13-32
- Jaeschke, Walter, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion*: Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen. In: Hegel-Studien 13, 1978. 85-117
- J. Behrens u. W. Kant, *Identität und Reflexivität*. In: Hegel-Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 169-186
- J. McTaggart u. E. McTaggart, *A commentary on Hegel's logic*, Cambridge at the university press, 1931
- Kant, Immanuel, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Bd. 2, 775-819. (ab: NG). In: *Werke in zehn Bände*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983
- *Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 3, 4. (ab: KdrV)
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. 6, 103-302. (ab: KdpV)
- *Kritik der Urteilskraft*, Bd. 8, 171-620. (ab: KdU)
- K. Cramer et al. (Hrsg.): *Theorie der Subjektivität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1987
- Kesselring, Thomas, *Die Produktivität der Antinomie*: Hegels Dialektik im Licht der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik, Suhrkamp Verlag, 1984
- *Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik*. In: D. Wandschneider 1997. 90-113. (In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), 563-584)
- Kimmerle, Heinz, (1979a) *Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 33 (1979). 184-209
- (1979b) *Der logische Status der Reflexionsbestimmungen als Elemente der Struktur des Widerspruchs*. In: *Hegel-Jahrbuch 1979* (Köln 1980). 241-252
- *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*: Hegels »System der Philosophie« in den Jahren 1800-1804, Bonn: Bouvier, 1982², Hegel-Studien. Beiheft 8
- *Die Geschichte als das Andere der Gegenwart*: Dialektische und differentielle Element in der Methodologie der Geschichtswissenschaften. In: *Hegel-Jahrbuch* 1983. 69-82

- *Verschiedenheit und Gegensatz: Über das Verhältnis von Dialektik und Denken der Differenz.* In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 265-282
- *Das Etwas und (s)ein Anderes: Wie das ‚spekulative Denken‘ das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt.* In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 158-172
- Kulenkampff, Arend, *Antinomie und Dialektik: Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1970
- Labarrière, Pierre-Jean, *Die Hegelsche „Wissenschaft der Logik“ in und aus sich selbst: Strukturen und reflexiver Bewegung.* In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 94-106
- Maluschke, Günther, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1984², Hegel-Studien. Beiheft 13
- Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1975³
- Marx, Wolfgang, *Hegels Theorie logischer Vermittlung: Kritik der dialektischen Begriffskonstruktion in der ‚Wissenschaft der Logik‘*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972
- *Spekulative Wissenschaft und geschichtliche Kontinuität: Überlegungen zum Anfang der Hegelschen ›Logik‹.* In: I. Fetscher 1973. 236-254
- Menke, Christoph, *Der ›Wendungspunkt‹ des Erkennens: Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik.* In: Chr. Demmerling u. F. Kambartel 1992. 9-66
- Meyer, Rudolf W., *Zur Axiomatik von Hegels Logik.* In: *Hegel-Jahrbuch 1979* (Köln 1980). 13-21
- Motroschilowa, Nelly W., *Die Dialektik des Systemprinzips und das Systemprinzip der Dialektik in der Hegelschen „Wissenschaft der Logik“.* In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 39-64
- Narski, Igor S., *Von der Differenz zur Dissonanz.* In: *Hegel-Jahrbuch 1979* (Köln 1980). 279-284
- *Die Kategorie des Widerspruchs in Hegels ›Wissenschaft der Logik‹.* In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 178-197
- Nuzzo, Angelica, *Die Differenz zwischen dialektischer Logik und realphilosophischer Dialektik.* In: D. Wandschneider 1997. 52-76
- Ottmann, Henning, *Hegels Logik als Dialektik von Freiheit und Herrschaft.* In: *Hegel-Jahrbuch 1979* (Köln 1980). 315-323
- Panou, Stavros, *Zur Logik der Identität.* In: *Hegel-Jahrbuch 1979* (Köln 1980). 163-166

- Pätzold, Detlev, *Hegels Transformation des Substanzbegriffs in der Wissenschaft der Logik*.
In: D. Pätzold u. A. Vanderjagd 1991. 98-108
- Philipsen, Peter-Ulrich, *Nichts als Konkrete: Dekonstruktion als schlechte Unendlichkeit?*. In:
A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 186-201
- Platon, Platon Werke in acht Bänden, Sonderausgabe 1990 hrsg. v. Gunther Eigler, Wissen-
schaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- *Parmenides*. Übersetzt v. Fr. Schleiermacher, bearbeitet v. Dietrich Kurz (Bd. 5)
- *Sophistes*. Übersetzt v. Fr. Schleiermacher, bearbeitet v. P. Staudacher (Bd. 6)
- Pogossjan, Wil A., *Hegels „Phänomenologie des Geistes“ als die spekulative Logik „in Akti-
on“*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 283-290
- Polemis, Michael, *Die reflexionslogische Begründung der Wirklichkeit bei Hegel*. In: Hegel-
Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 236-240
- Puntel, L. Bruno, *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn: Bouvier, 1981², Hegel-Studien.
Beiheft 10
- *Verstand und Vernunft in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. In: Klett-Cotta, Bd.
16, 1986. 229-241
- Reisinger, Peter, *Reflexion und Ichbegriff*. In: Hegel-Studien 6, 1971. 231-265
- Rohs, Peter, *Der Grund der Bewegung des Begriffs*. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, 1978. 43-
62
- *Form und Grund: Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der
Logik*, Bonn: Bouvier, 1982³ (1969), Hegel-Studien. Beiheft 6
- Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesell-
schaft, Darmstadt, 1977
- Rosen, Micheal, *From Vorstellung to thought: is a non-metaphysical view of Hegel possible?*.
In: R. Stern, vol 3, 1993. 329-344
- Röttges, Heinz, *Dialektik als Grund der Kritik: Grundlegung einer Neuinterpretation der Kri-
tik der reinen Vernunft durch den Nachweise der Dialektik von Bedeutung und
Gebrach als Voraussetzung der Analytik*, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH
Königstein/Ts. 1981
- *Dialektik und Skeptizismus: Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstver-
ständnis und Kritik der Dialektik*, Athenäum Verlag GmbH, Frankfurt a. M., 1987
- Scheier, Claus-Arthur, *Die Negation im Dasein: Zum systematischen Ort eines methodischen
Terminus in Hegels Wissenschaft der Logik*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 202-
214

- Schick, Friedrike, *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München, 1994
- *Absolutes und gleichgültiges Bestimmtheitsein – Das Fürsichsein in Hegels Logik*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 235-251
- Schmidt, Gerhart, *Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit: Zu Hegels Wissenschaft der Logik*. In: I. Fetscher 1973. 188-206
- Schmidt, Klaus J., (1997a) *G. W. F. Hegel: ›Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen‹*, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1997
- (1997b) *Zum Unterschied zwischen wesenslogischer und seinslogischer Dialektik*. In: D. Wandschneider 1997. 32-51
- Schmitz, Hermann, *Hegels Logik*, Bonn; Berlin: Bouvier, 1992
- Schneider, Friedhelm, *Kategorie und Existenz*. In: D. Koch u. K. Bort 1990. 171-193
- Schubert, Alexander, *Der Strukturgedanke in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Verlag Anton Hain, 1985
- Simon, Josef, *Die Bewegung des Begriffs in Hegels Logik*. (Zu P. Rohs: *Der Grund der Bewegung des Begriffs*) In: Hegel-Studien. Beiheft 18, 1978. 63-73
- Sözer, Önay, *Grenze und Schranke – das Mal des Endlichen*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 173-185
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Deutung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1992
- *Kritik der Erkenntnistheorie: Zur Logik von Gegenstandsbezug und Wahrheit bei Hegel (und Wittgenstein)*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 59-79
- Stern, Robert (ed.): *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, vol. 1–4, Routledge, London and New York, 1993
- Taylor, Charles, *Dialektik heute, oder: Strukturen der Selbstnegation*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 141-153
- Theunissen, Michael, *Krise der Macht: Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs*. In: Hegel-Jahrbuch 1974 (Köln 1975). 318-329
- *Begriff und Realität: Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*. In: R.-P. Horstmann 1978. 324-359
- *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1980
- Tuschling, Burkhard, (Hrsg.): *Probleme der „Kritik der reinen Vernunft“*: Kant-Tagung Marburg 1981, Walter de Gruyter. Berlin. New York, 1984

- Wandschneider, Dieter, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik: Rekonstruktion und Revision dialektischer Kategorienentwicklung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1995
- (Hrsg.): *Das Problem der Dialektik*, Bouvier Verlag, Bonn, 1997
- Weckwerth, Christine, *Sein unter dem Aspekt einer Forschungslogik: Zur unterschiedlichen Strukturierung des logischen und phänomenologischen Wissens bei Hegel*. In: A. Arndt u. Chr. Iber 2000. 33-58
- Weinrich, Harald (Hrsg.): *Positionen der Negativität*, Wilhelm Fink Verlag München 1975
- Wetzel, Manfred, *Zum Verhältnis von Darstellung und Dialektik in Hegels Wissenschaft der Logik: Ein Beitrag zur Strukturanalyse der Hegelschen Logik*. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, 1978. 143-169
- Wiehl, Reiner, *Selbstbeziehung und Selbstanwendung dialektischer Kategorien*. In: Hegel-Studien. Beiheft 18, 1978. 83-113
- Wieland, Wolfgang, *Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik*. In: R.-P. Horstmann 1978. 194-212
- Wolff, Michael, *Über das Verhältnis zwischen logischen und dialektischen Widerspruch*. In: Hegel-Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 340-348
- *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1981
- *Der Begriff des Widerspruchs in der „Kritik der reinen Vernunft: Zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik*. In: B. Tuschling 1984. 178-202. Vgl. Diskussion im Anschluß an das Referat von M. Wolff. In: B. Tuschling 1984. 203-226
- (1986a) *Über Hegels Lehre vom Widerspruch*. In: Klett-Cotta, Bd. 16, 1986. 107-128
- (1986b) *Der Satz vom Grund, oder: was ist philosophische Argumentation?*. In: *Argumentation in der Philosophie*, Neue Hefte für Philosophie 26, 1986. 89-114
- Wölfle, Gerhart Martin, *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“: Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994
- Zaječaranović, Gligorije, *Identität in der Philosophie Schellings und Hegels*. In: Hegel-Jahrbuch 1979 (Köln 1980). 102-108

Lebenslauf

Als letzter Sohn des altchinesischen Mediziners Lei-Min Cho und seiner Ehefrau Og-Ran, geb. Kim, die fünf Söhne und eine Tochter haben, wurde ich, Chong-Hwa Cho, am 20. August 1966 in Incheon, Korea geboren und besuchte Pupyong Grundschule (März 1972 – Februar 1978), Pupyong-Dong Mittelschule (März 1978 – Februar 1981) und Pupyong Höhere Schule (März 1981 – Februar 1984).

Am Sommersemester 1985 begann ich mein Universitätsstudium an der Korea Universität in Seoul, wo ich mich zuerst an der psychologischen Fakultät einschrieb. Vom August 1988 bis November 1990 leistete ich den Militärdienst ab. Danach besuchte ich wiederum die psychologische Fakultät an derselben Universität und am 25. Februar 1992 absolvierte ich das Psychologiestudium mit dem akademischen Grad vom Bachelor of Arts. Am Wintersemester 1992/1993 setzte ich mein Universitätsstudium an der oben genannten Universität fort; als Magisterstudium trat ich allein in die philosophische Fakultät im Hauptfach Europäische Philosophie ein. Und mit einer Arbeit betitelt *„Das Verhältnis von Verstand und Vernunft bei Hegels Philosophie: In Bezug auf die Stellungen des Gedankens zur Objektivität im Vorbegriff der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“* erwarb ich am 24. August 1996 den akademischen Grad vom Master of Arts an der philosophischen Fakultät.

Nachdem ich an der Johannes Gutenberg-Universität zu Mainz das Sprachzeugnis ‚Die Deutsche Sprachprüfung für den Hochschulzugang ausländischer Studienbewerber (DSH)‘ am 14. Oktober 1998 erlangte, habe ich am Sommersemester 1999 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn immatrikuliert, um im Hauptfach Philosophie und im Nebenfach Soziologie und Psychologie promoviert zu werden. Am Wintersemester 2000/2001 habe ich mich an dieser Universität exmatrikuliert und seit am Sommersemester 2001 promoviere ich zum Doktor der Philosophie an der Philosophischen Fakultät I, Institut für Philosophie Deutschen Idealismus, Humboldt-Universität zu Berlin. Am 20. Dezember 2006 habe ich meine Doktorprüfung bestanden.

Chong-Hwa Cho